

LAZARUS BENDAVID'S
VORLESUNGEN
ÜBER DIE
CRITIK DER REINEN VERNUNFT.



(Mit doppeltem Register.)

La seule chose que nous ne savons point, est
d'ignorer ce que nous ne pouvons savoir.

(Confess. de foi d'un vicaire savoyard.)

Wien, 1795.

gedruckt und verlegt bey A. A. Patzowsky,

V o r r e d e.

In grossen Gesellschaften, sagte meine Tante, putze Neffe! nie Licht. Der glücklichste Erfolg bringt keine Ehre: das Mislingen macht dich lächerlich. — Fast sollte man glauben, dass der Geist meiner Tante mich, bey dieser Arbeit, verlassen habe.

Allein, ausser dass ich selbst im Finstern sass, und mein Werk für mich, bey meinen Vorlesungen, nöthig hatte; glaubte ich, es lohne der Gefahr lächerlich zu werden, bey Geschäften, die etwas mehr auf sich haben, als Lichtputzen. Es giebt noch immer Liebhaber der Philosophie, die von den Kantischen, neu entdeckten Wahrheiten unterrichtet seyn möchten, und denen die Arbeiten meiner Vorgänger bald zu abstract, bald zu kurz und bald dadurch zu lang scheinen

dass sie mehr enthalten, als Kant selbst gelehrt hat. — Kant also, und nur Ihn, in möglichem Zusammenhange, möglicher Kürze, und Popularität vorgetragen, zu studiren, ist ihr Wunsch; und ihrem Wunsche Genüge zu leisten, der meine.

Ob das wirklich geschehen sey, muss ich, ohne Ziererey zu melden, dem Urtheile des Lesers überlassen. Denn so sehr ich auch wissen mag, was zum Vortrage gehört: so vertraut ich auch vielleicht mit den Sätzen der critischen Philosophie bin; so weifs ich doch, dass mir das, was mir sehr deutlich geworden, oft am schwersten fällt, deutlich vorzutragen. Ich überspringe dann gewöhnlich Mittelbegriffe auf die ich baue, die dem Uneingeweihten nicht stets bekannt zu seyn brauchen, und gehe dann rasch zu Werke: ein Fehler, den meine litterarische Laufbahn mit meiner moralischen vielleicht gemeinschaftlich hat, und wodurch ich in beyden sehr oft unverständlich bleibe.

Für Leser also, die die critische Philosophie aus meiner Arbeit kennen lernen wollen, habe ich genug, vielleicht schon zu viel gesagt. Denn ihnen die Verdienste dieser

*Philosophie anzurühmen, sieht so markt-
schreierisch aus, dafs es den Werth der Sa-
che, die sich selbst so sehr empfiehlt, in mei-
nen Augen herab setzen hiesse: ich als Leser,
werde durch dergleichen Weiherauch stets ab-
geraucht.*

*Für Kenner der critischen Philosophie
aber, habe ich ein Paar Worte hinzu zu setzen.
Die ersten acht §§. können freylich, erst nach
der Widerlegung des Idealismus, streng er-
wiesen werden: sie sind also, wie sich das von
selbst versteht, mehr Declarationen als Defi-
nitionen. Aber sie sind, eben defshalb, nicht
falsch; und ich wollte gern von Begriffen aus-
gehen, die gäng und gäbe sind, um die Le-
ser, für die ich eigentlich geschrieben, auf
Erörterungen führen zu können, die ihnen
nicht so geläufig seyn dürften.*

*Zweytens habe ich manchemahl die Be-
weise anders geordnet, als es Kant gethan
zu haben scheint; aber genau betrachtet,
sind es seine Beweise.*

*Drittens habe ich den Schematismus zu
Ende der Analytik der Grundsätze gebracht,
aus Gründen, die ich im Werke selbst ange-
be; und*

Viertens nahm ich auf die Einwürfe der neuern Skeptiker so viel Rücksicht, als der Vortrag es erlaubte, und ihren Einwürfen dadurch begegnet werden konnte.

Sollte daher diese Bearbeitung der Critik der reinen Vernunft nicht ganz misfallen; so werde ich auch die Critik der practischen Vernunft und der Urtheilskraft, und allem eine Revision des Ganzen, folgen lassen.

Wien,

im Jahre 1795.

Erstes Register.

Erste Abtheilung.

	Seite
Z weck des Werkes.	1
Ästhetik, oder von den Formen der Sinnlichkeit.	9
Vom Raume.	14
Von der Zeit.	18
Logik.	26
Von den Categorien, reinen Verstandesbegriffen oder Denkformen.	31
Übergang zur Deduction der Categorien.	43
Von der Deduction der Categorien.	47
Analytik der Grundsätze.	58
Axiomen der Anschauung.	64
Anticipationen der Wahrnehmung.	67
Analogien der Erfahrung.	73
Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.	78
Grundf. der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität.	83
Grundf. des Zugleichseyns nach dem Gesetze der Gemeinschaft oder Wechselwirkung.	95
Die Postulate des empirischen Denkens.	100
Postulat der Möglichkeit.	101
Postulat der Wirklichkeit.	103
Postulat der Nothwendigkeit.	106
Widerlegung des Idealismus.	111
Vom Schematismus.	116
Vom Dinge an sich.	125
Vom Etwas und Nichts.	141

Zweyte Abtheilung.

Vom transcendentalen Scheine.	145
Von den Begriffen der r. V.	154
System der transcendentalen Ideen.	166
Von den dialectischen Vernunftschlüssen.	170
Von dem Paralogismus d. r. V.	172
Von den Antinomien d. r. V.	180
Von der Antithetik d. r. V.	191
Von dem Interesse d. r. V. bey diesem Antinomien.	204

Die Antinomien sind auflöslich.....	208
Woher entstehen die Antinomien.....	211
Auflösung der mathematischen Antinom.....	220
Auflösung der dynamischen Antinom.....	232
Von dem transcendentale Ideale.....	250
Von dem ontologischen Beweise.....	259
Von dem cosmologischen Beweise.....	265
Von dem physicotheologischen Beweise.....	271
Resultate der C. d. r. V.....	276
Schluss.....	294

Dritte Abtheilung.

Zweck der Methodenlehre.....	297
Von der Disciplin d. r. V.	298
Von der Disciplin d. r. V. im dogmatischen Gebrauche.	299
Von den Definitionen.	303
Von den Axiomen.....	307
Von den Demonstrationen.....	308
Von der Disciplin d. r. V. im polemischen Gebrauche.....	310
Von der Disciplin d. r. V. im hypothetischen Gebrauche.....	316
Von der Disciplin der r. V. im demonstrati- ven Gebrauche.....	320
Von dem Canon der r. V.	323
Meynen, Glauben und Wissen.....	331
Von der Architectonik d. r. V... ..	334
Von der Geschichte der r. V.	337

Zweytes Register.

(Die Zahl bedeutet das §.)

Aesthetik, transcendentale. 45. Affinität 604.
 Analysis 98. Analytik. 86. transcendentale 88.
 Analogie 174. der Erfahrung 176. Annahme 587.
 Anschauung 32. empirische 37. reine 43. Anticipa-
 tionen der Wahrnehmung 161. Antinomien 374.
 Antithetik 393. Apperception, reine und ur-
 sprüngliche 120. Architectonik d. r. V. 713
 Auf und Absteigen der Zeit. 255. Aufgeben.
 443. Axiom 645. der Anschauung 154.

Begriffe, d. r. V. sind für die Erfahrung zu groß oder zu klein 435. Beharrlichkeit, Grundsatz der, 180. Bestimmung, logische 526. transcendente 527. des Menschen 720. Beweis, apagogischer 676. Cartesianischer 371. ontologischer 537 cosmologischer 550. physicotheologischer 567. Bewußtseyn, empirisches 131.

Canon 679. Casus 233. Categorien 103, 263. Grenze ihrer Brauchbarkeit 261. Causalität. Grunds. der 189. nach Naturgesetzen 480. nach Freyheit 481. Character einer Handl. 488. empirischer und intelligibiler 489. Classification 603. Construction, *à priori* 69. charakteristische 650. Continuität 604. Cosmologie, transcendente 728. Cosmotheologie 584. Critik 723. der reinen Vernunft 27. Cultur 628.

Daseyn, in bestimmter, unbestimmter und aller Zeit 259. Gottes 699. Deduction 108. empirische und transcendente 109. der Ideen 609. Definieren 641. Deist 582. Denken 33. Demonstration 672. Demonstrieren 649. Dialectik 87. Ding an sich 264. in doppelter Rücksicht 272. Disciplin 627. im dogmatischen Gebrauche. d. r. V. 631. Dogma 651. Dogmatismus d. r. V. 422. Dogmatisten 421.

Einbildungskraft 135. besteht aus Sinnlichk. und Verstand 136. Einheit qualitative 116. synthetische 100. transcendente, des Bewußtseyns 120. Eintheilung, unbedingte 354. Empfindung 36. 326. Empiriker 734. Empirismus d. r. V. 422. Empiristen 421. Erfahrung 11. Erkenntnis 2. allgemeine 10. *à priori* und *à posteriori* 7. besteht aus Anschauung und Begriff 71. 326. ist vor der Erfahrung nicht möglich 6. historische und rationale 714. nach Principien 307. notwendige 9. philosophische und mathematische 715. speculative und natürliche 589. theoretische und practische 586. von Dingen an sich 223. Erscheinung 38. 264. sind stetige Größen 170. Etwas 296—299.

Fatum 234. Form der Erscheinung 39. reine 42. Frage, ist beantwortlich 429. wird beantwortet 428. Fürwahrhalten 703.

Gebrauch, empirischer 265. theoretischer und practischer der Vernunft 587. transcendentaler 266. Gedanken 33. gegeben 31, 439. Gesetze, objective der Vernunft 684. pragmatisches und moralisches 689. Glauben 704. doctrinaler und pragmatischer 707. moralischer 708. Gleichartigkeit der Reihe in den math. Antin. 475. Glückseligkeit 688. Grad 164. Gröſſe 156. extensive 157. intensive 163. ſtetige 170. Grund, zureichender 196. Grundſatz der ſynthetiſchen Urtheile *à priori* 149. constitutive 172. mathematiſche und dynamische 153. regulative 172.

Hiatuſ 235. Hypoſtaſirt 524. Hypotheſe 663.

Ideal 512. d. r. V. 525. deſ höchſten Guts 698. Idealismus, dogmatiſcher 237. problematiſcher 240. Idee 329. ihre Nothwendigkeit 595. Identität, Satz der 145. Imperativ d. r. V. 684. Immanent 302. Inneres und äußeres 283. Intereſſe d. r. V. 419.

Keime, präformirte 470. Klugheitsregel 689.

Logik 72. allgemeine 74. angewandte 78. beſondere 75. reine 77. transcendente 80.

Mannichfaltigkeit 605. Materie der Erſcheinung 39. Materie und Form 284. Mathema. 651. Maximum 607. Metaphiſik 723 der Natur und der Sitten 724. Methode, dogmatiſche, ſkeptiſche und critiſche 736. naturaliſtiſche und ſcientiſtiſche 735. Methodenlehre 625. Meynen 704. Möglichkeit, Poſtulat der 220. Moral 720. Moraltheologie 585.

Nachdenken 276. Natur 216, 391. Negation 529. *nihil* 185. Nichts 296—299 Nicht zu Unterſcheidenden, Satz deſ 278. Noologiſten 734. Nothwendigkeit, Poſtulat der 228. betrifft nur den Zuſtand nicht daſ Dafeyn der Erſcheinungen 232. Notio. 328.

Object 190. Ontologie 726. Ontotheologie 584.
Opposition, analytische 452. dialectische 453.
Ort, logischer 286. transcendentaler 288.

Paralogismus d. r. V. 361. *perceptio* 326. Phisi-
cotheologie 585. Philosophen, intellectuale und
sensuale 733. Philosophie 719. speculative und
practische 721. empirische und reine 722. Phy-
sik und Ppsychologie 729. Physiologie 726. im-
manente und transcendente 727. Polemik 653.
Postulat 217, 588, 697, practisch 682. Princip
306. der Homogenität und Varietät 601. regu-
latives und constitutives d. r. V. 456.

Raum als Bedingung 52. dessen Idealität und
Realität 66. Realisirung der Ideen 523. Realiti-
täten 282. Regelmäßigkeit als Schema 257.
Rückgang, in unbestimmte Weite 459, ins un-
endliche 458.

Saltus 235. Schein, transcendentaler 303. Sche-
ma 248. der Vernunftideen 608. transcendentale
252. Schematismus 252. Schöpfer 570. Schö-
pfung 202. Selbstbewußtseyn, subjectives 1. ob-
jectives 126. Sinne 3. Sinnlichkeit 30. Sittenge-
setz 689. Skeptiker, dogmatischer, empirischer
und critischer 654. Specification 603. Stetigkeit,
Gesetz der 206. Substanz 201. Synthesis 97. der
Apprehension 132. reine und empirische 99.
transcendentale 123. System 710. architectoni-
sches 712. technisches 711.

Theist 583. Theologie 579. rationale und geoffen-
barte 580. natürliche und transcendentale 581,
728. Topik, logische 287. transcendentale 288.
transcedent 302.

Ueberlegung, logische 276. transcendentale 277.
Überredung und Ueberzeugung 703. Ungleich-
artigkeit der Reihe der dynamischen Antinomi-
en 475. Unsterblichkeit 699. Urtheil 127. ana-
lytisches 16. synthetisches 17.

Veränderung 186. Vernunft, Aufgabe der, 320. Faule 617. fordert Totalität *à parte priori* und nicht *à parte posteriori* 347. Grundf. der 321. reine 26. 309. 311. verkehrtes Geschäft derselben 618. Verstand 34. 92. 311. deren Function 89. Verstandesbegriffe, reine 103. Versuche beweisen nicht den Mangel des Realen der Empfindung 171. Verwandtschaft und Verschiedenheit 605. Voraussetzung, unbedingte 352. Vorstellung 325. reine 41.

Wahrheit, formale 81. materiale 82. Wechselwirkung, Grundf. der 208. Welt 391. moralische 694. Weltbaumeister 570. Wesen der höchsten Realität 530. Widerspruches, Satz des 143. Wirklichkeit, metaphysische 226. Postulat der, 224. Wissen 704. Wissenschaft, transcendente 44.

Zahl, als Schema 254. Zeit, als Bedingung 60, 65. deren Idealität und Realität 66. als Schema 253, 256. Inbegriff, Inhalt, Ordnung und Reihe 260. Zugleichseyn als Schema 258. Zweck des Menschen 720.

V e r b e s s e r u n g e n .

Seite. 44.	Z. 7. v. u.	Verstel-	lies	Vorstellungsvermögen.
		lungsvermögen.		
— 77.	— 14.	wir die Erfah-	— wir	Erfahrung.
		rung,		
— 86.	— 10	dann,	— denn.	
— 130.	— 10. v. u.	unterschei-	— unterscheidet sich vom	
		det vom,		
— 146.	— 2 v. u.	kann und	— kann;	und diese Regeln,
		diese Regeln,		
— 176.	— 2	es muß,	— muß es.	
— 194.	— 4 v. u.	zureichen-	— zureichenden.	
		dem		
— 207.	— 7	inzuräumen,	— einzuräumen.	
— 217.	— 9 v. u.	zum,	— zu.	
— 231.	— 16	das,	— dafs.	
— 289.	— 1	Idee,	— Ideen.	

VORLESUNGEN

über die

CRITIK DER REINEN VERNUNFT.



ERSTE ABTHEILUNG.



ERSTE VORLESUNG.

(Zweck des Werkes.)

I.

1. Ich, als Subject, denke. Dadurch wird aber noch gar kein Object gegeben, wird nicht angezeigt, wen oder was ich denke. Es heiße daher das subjective Selbstbewußtseyn.

2. Durch Verschiedenheit zweyer Gegenstände, oder Zustände, unterscheide ich sie von einander; und durch Unterscheidung nehme ich sie wahr, und erkenne sie.

3. Das subjective Selbstbewußtseyn (1) gewährt keinen Unterschied: es ist ein wie das andere Mahl. Folglich kann ich es an und für sich nicht erkennen (2).

A

4. Durch unsere Sinne empfangen wir Eindrücke: unser Auge ist fähig Lichtstrahlen von einem Gegenstand aufzunehmen, unser Ohr den Schall zu bemerken, und der innere Sinn die innern Veränderungen, als Freude und Schmerz u. dergl. Durch die Sinne also geht die erste Veränderung in uns vor.

5. Die Veränderung, die ein sinnlicher Eindruck in uns hervorbringt, mit dem Bewußtseyn des Gegenstandes verbunden, der sie hervorgebracht, heißt Erfahrung.

6. Vor der Erfahrung ist also keine Erkenntniß möglich (5. 3).

7. Daraus folgt noch nicht, daß die Erfahrung allein die Erkenntniß hervorgebracht habe. So wenig wie ein Niederschlagungsmittel den Niederschlag allein hervorbringt, wenn er nicht schon in dem Menstruo enthalten war, könnte es auch wohl hier seyn, daß die Erfahrung nur die Veranlassung zu unserer Erkenntniß abgiebt, und wir aus uns selbst etwas liefern müssen, wodurch sie überhaupt möglich wird.

8. Sollte es Erkenntnisse geben, die zwar durch die Erfahrung veranlaßt, aber doch nicht aus ihr entsprungen sind; so müßten sie Erkenntnisse *à priori* heiß-

sen. Alle andere Erkenntniß, deren Ursprung lediglich die Erfahrung ist, heißt *à posteriori*, sollte auch die Erkenntniß selbst noch so weit von ihrem Ursprunge entfernt seyn. Man ist durch eine Reihe von Schlüssen auf den Satz gekommen: daß Schießpulver sich in einer eingeschlossenen Röhre nach einem Gegenstande richten lasse. Die Erkenntniß dieses Satzes bleibt doch nur *à posteriori*, da der Ursprung derselben Erfahrung ist: man sah die Elasticität des Salpeters u. s. w.

II.

9. Nothwendig heißt, dessen Gegenteil einen Widerspruch enthielte.

10. Allgemein heißt eine Erkenntniß, die alle Menschen ohne Ausnahme, auf einerley Art erkennen müssen.

11. Daraus folgt nun, daß jede allgemeine Erkenntniß eine nothwendige, und jede nothwendige Erkenntniß eine allgemeine sey. Denn sobald sie nothwendig ist, kann kein Mensch das Gegenteil ohne einen Widerspruch denken. (9) Folglich ist sie allgemein. (10) Aber wenn eine Erkenntniß allgemein ist, kann kein Mensch das Gegenteil denken, (10) und das Gegenteil zu denken ist ihm unmöglich. Folglich ist sie nothwendig. (9)

12. Eins dieser Merkmahe führt daher das andere schon mit sich; und wenn man demnach zeigt, daß eine Erkenntnis nicht allgemein sey, ist sie auch bloß deshalb nicht nothwendig.

13. Erfahrungserkenntnisse sind nicht allgemein: jeder Mensch hat seine eigene. Folglich gewährt die Erfahrung keine nothwendige Erkenntnis. (12)

14. Wenn also doch nothwendige Erkenntnisse vorhanden sind; — wie uns denn die Mathematik wirklich welche liefert — so können sie in der Erfahrung nicht ihren Ursprung haben.

15. Erkenntnisse, die nicht in der Erfahrung ihren Ursprung haben, hießen *à priori*. (8.) Folglich giebt es Erkenntnis *à priori* (14).

III.

16. Wenn ein Urtheil von einem Subjecte eigentlich nichts mehr ausagt, als was schon in dem Begriff des Subjects, nur unentwickelt, lag; so heißt dieses Urtheil *analytisch*. Bey dem Begriffe Körper muß ich auch die Ausdehnung desselben denken; das Urtheil: der Körper ist ausgedehnt, erweitert demnach den Begriff Körper gar nicht, sagt nichts Neues von demselben aus, und macht uns bloß auf-

merkſam , daß wir jetzt von dem Körper nur die Eigenschaft der Ausdehnung , und keine andere betrachten wollen.

17. Kommt aber zu dem Begriff des Subjects noch eine Eigenschaft durch das Urtheil hinzu , so daß durch dasselbe in dem Subjecte mehr Eigenschaften gedacht werden , als der bloße Begriff enthielt; so heißt dieß ein *ſynthetiſches* Urtheil. In dem Begriff Körper liegt deſſen Schwere nicht: denn Schwere ſetzt noch den Bezug des Körpers zu unſerer Erde voraus , und er kann gedacht werden , ohne dieſen Bezug zu beſitzen. Das Urtheil alle Körper ſind ſchwer , erweitert demnach unſere Erkenntniß , und iſt ein *ſynthetiſches* Urtheil.

18. Erfahrungsurtheile , oder ſolche , in denen über einzelne oder viele Dinge ein Urtheil durch den Eindruck , den die Dinge auf uns machen , gefällt wird — Erfahrungsurtheile ſind alle *ſynthetiſch* (17). Denn Erfahrung ſetzt den Eindruck auf unſere Sinne voraus: (5) ohne dieſen Eindruck würde ich von dem Subjecte nicht die Erkenntniß gehabt haben , die von ihm das jetzt gefällte Urtheil ausſagt; und das iſt ja gerade das , was man vom *ſynthetiſchen* Urtheile verlangt. (17)

19. Da aber Erfahrungsurtheile nur *à poſteriori* ſind: (8) ſo liefert die Erfah-

rung nur synthetische Sätze *à posteriori*, oder solche, bey denen die Erweiterung unserer Erkenntnis, durch die Erfahrung möglich ward: sie kam hinzu, und erweiterte meine Erkenntnis. Ich sah einen Körper A; und nach dem bloßen Begriff von demselben, ohne ihn in Bezug auf unsere Erde zu setzen, wußte ich nicht, daß er schwer sey. Er fiel; und die Erfahrung lehrte mich seine Schwere $= a$ kennen. Nun sage ich der Körper ist schwer, oder er besitzt die Eigenschaften A $+ a$.

IV.

20. In der Arithmetik lehrt man, daß zwey Zahlen zusammenaddirt, eine Summa geben. Wie groß diese Summa sey, können wir eher nicht wissen, als bis wir die Zahlen selbst sehen, und wirklich zusammenzahlen, indem in dem Begriff 7 und dem Begriff 5 noch nicht liegt, daß $7 + 5 = 12$ sey. — Eben so wird in der Geometrie der Grundsatz angenommen: zwey gerade Linien schliessen keinen Raum ein. Auch hier liegt in dem Urtheile mehr als aus dem Begriff der Zahl zwey, und dem: Raum nicht einschliessen entwickelt werden kann. — Die Physik hat ebenfalls einen Satz, worin mehr ausgesagt wird, als der bloße Begriff des Subjects enthält. Bey

aller Mittheilung der Bewegung, lehrt sie, ist Wirkung und Gegenwirkung gleich. In dem Begriffe Bewegung liegt bloß der Begriff einer Wirkung, und in dem Begriffe der Mittheilung höchstens der der Gegenwirkung: die Gleichheit beyder liegt nicht darin. — Endlich! behauptet die Metaphysik auch den Satz: alles, was da ist, hat seine Ursache. Auch hier sagt das Urtheil mehr aus, als in dem Begriffe des Seyens liegt. Denn Seyn setzt bloß eine Zeit voraus, in der die Sache, die jetzt ist, noch nicht war; nicht aber, daß eine Sache in dieser Zeit vorhanden war, die die jetzige hervorgebracht.

21. Alle diese Sätze nun sind erstlich synthetisch, da sie mehr auslagen, als in dem Begriffe des Subjects liegt. Aber zweytens sind es auch nothwendige Sätze: man kann sich keinen Raum denken, der von zwey geraden Linien eingeschlossen werde, noch eine Begebenheit, die keine Ursache hätte. Folglich sind diese Sätze nicht bloße Erfahrungssätze; (13) daher auch nicht *à posteriori*. (8) Folglich enthält die Arithmetik, die Geometrie, Naturwissenschaft und Metaphysik synthetische Sätze *à priori*; oder allgemein: es giebt synthetische Sätze *à priori*; und das,

was wir oben (8) nur als Muthmaßung angenommen, wird hier erwiesen.

V.

22. Den Grund, der uns berechtigt, aus dem Begriffe des Subjects A hinaus zu gehen und ihm, in dem Urtheile, das Predicat a beyzulegen, wollen wir, weil er vielleicht jedesmahl etwas anders seyn kann, nach dem Beyspiele der Algebraisten $= x$ setzen.

23. In synthetischen Sätzen *à posteriori*, (19) ist die Erfahrung selbst dieses x. Ein Körper $= A$; Schwerseyn $= a$; Erfahrung, daß der Körper fällt, also schwer sey, giebt den gesuchten Grund $= x$, wodurch ich urtheile, der Körper ist schwer, $A + a$

24. In den synthetischen Sätzen *à priori* aber, (20) die nothwendig, daher keine Erfahrungssätze sind, fehlt auch der Grund $= x$, wodurch wir z. B. zwey gerade Linien $= A$ mit der Eigenschaft, keinen Raum einschließen $= a$ zusammen denken können. Welches ist also hier das x, welches der Grund zu meinem Urtheile $A + a$?

25. Allgemein! Wie sind synthetische Sätze *à priori* überhaupt, und wie ist Arithmetik, Geometrie, Naturwissenschaft und Metaphysik möglich?

26. Reine Vernunft enthält die Grundsätze, vermöge deren der Grund eingesehen wird, wie synthetische Urtheile *a priori* möglich werden.

27. Die Fähigkeit der reinen Vernunft zu bestimmen, und ihr die Grenze zu bezeichnen, bis wohin sie ihr Gebieth ausdehnen darf, macht den Gegenstand der Critik der reinen Vernunft aus.



ZWEYTE VORLESUNG.

(Ästhetik, oder von den Formen der Sinnlichkeit.)

I.

28. **D**urch Eindrücke wird unser subjectives Selbstbewußtseyn (1) auf gewisse Weise abgeändert. (4) (afficirt) Wir müssen daher eine Fähigkeit (*Receptivitas*) besitzen, von etwas afficirt zu werden.

29. Außer dieser Fähigkeit (28) besitzen wir noch eine, wodurch wir eine Vorstellung von der Art erhalten, wie wir afficirt werden, und welcher Gegenstand uns afficire.

30. Diese Fähigkeit (29) Vorstellungen durch die Art zu bekommen, wie wir von den Gegenständen afficirt werden, heißt Sinnlichkeit.

31. Sobald wir eine Vorstellung von einem Gegenstande haben, der uns afficirt, sagt man: der Gegenstand ist uns gegeben.

32. Ein Gegenstand, der uns gegenwärtig wirklich afficirt, und von dem wir solchergestalt unmittelbar durch die Sinne eine Vorstellung haben, heisst eine Anschauung. Der Tisch, den ich sehe, die Freude, die ich verspüre, sind Anschauungen.

33. Brauchte ich aber den Gegenstand eben nicht vor mir zu haben, und hätte doch eine Vorstellung von demselben; so würde ich ihn denken. Tisch überhaupt, nicht diesen Tisch, Freude überhaupt, nicht diese Freude, sind Gedanken.

34. Die Fähigkeit zu denken, (33) heisst Verstand

35. Gegeben (31) wird uns der Gegenstand schon durch die Sinnlichkeit; (30) und Verstand (34) setzt daher Sinnlichkeit voraus. Ehe wir Tisch überhaupt denken können, muß uns irgend ein Tisch in der Anschauung gegeben worden seyn.

36. Die Veränderung, die ein Gegenstand in uns hervorbringt, und wodurch wir uns deselben bewußt werden, heisst Empfindung. Wir empfinden die Wärme des Ofens durch das Gefühl, sei-

ne Gestalt durch Gesicht und Gefühl, u. f. w.

37. Der Gegenstand, der uns unmittelbar durch Empfindung (36) gegeben (31) wird, wird empirisch angeschaut: und wir nennen ihn, in Bezug auf diese unsere Handlung, eine empirische Anschauung. Der Ofen, dessen ich mir bewußt werde durch die Empfindung der Wärme, ist eine empirische Anschauung.

38. Im Bezug aber auf den Gegenstand, der empirisch angeschaut wird, heißt er eine Erscheinung. Jeder (unbestimmt welcher) Gegenstand, der empirisch angeschaut werden kann, ist demnach eine Erscheinung.

39. Das, was eigentlich von der Erscheinung (38) empfunden wird, (36 als Wärme, Undurchdringlichkeit, u. f. w. heiße die Materie der Erscheinung; das Wann? wie groß? wie stark? u. f. w. aber, welches stets nur ein Verhältniß anzeigt, wie wir die Empfindung in unser Subject aufnehmen, heiße die Form derselben.

40. Alles Empfundene (36) wird uns durch die Erfahrung, und daher *à posteriori* gegeben. (8. 31) Aber durch alles, was wir zur Form der Erscheinung rechnen, (39) wird die Empfindung, als solche,

nicht mehr Empfindung: eine große Menge Wassers ist nicht wässerichter als eine kleine. Folglich kann die Form der Empfindung nicht selbst Empfindung seyn, und muß daher besonders betrachtet werden können. Nun aber macht doch nur die Materie der Empfindung (39) die Erfahrung aus. (5) Daher wird die Erkenntniß der Form bloß von der Erfahrung veranlaßt, aber entspringt nicht aus derselben. Folglich muß die Erkenntniß der Form *à priori* im Gemüthe liegen. (8)

41. Rein heist eine Vorstellung, wenn man von ihr alles hinwegdenkt, was zur Materie der Erscheinung (39) gehört.

42. Die Form sinnlicher Anschauungen (32) kann zweifach betrachtet werden. Ein Mahl in sofern sie sich mit der Materie der Erscheinung zugleich darbietet: wenn ich die Wärme fühle, nehme ich auch ihre Größe wahr. Ein anderes Mahl aber, abge sondert von der Materie. (40) Auf der Thermometerscala, die in freyer Luft hängt, sehe ich im warmen Zimmer, die Größe der Kälte ohne sie zu empfinden. Im letzten Falle heist sie reine Form.

43. Weil aber mit der Materie auch die Form gegeben, sie also bey Gegenständen der Sinnlichkeit selbst Anschauung wird;

so heisst die reine Form (42) auch reine Anschauung.

44. Eine Wissenschaft, die sich mit Erkenntnissen *à priori* beschäftigt, und die daher weiter als die Erfahrung geht, erhält den Namen einer transcendentalen Wissenschaft.

45. Beschäftigt sie sich bloß mit den Principien der Sinnlichkeit *a priori*, also den reinen Anschauungen, (43) so heiße sie transcendente Aesthetik.

II.

46. Alle Erkenntniß von dem Verhältnisse der Erscheinungen, von ihrer Form nämlich, betreffen entweder ihre Grösse, ihren Grad, oder ihr früher und später Seyn 39).

47. Die Fragen: wie groß? wann und wie stark? die diesen Formen entsprechen, beziehen sich entweder auf das Verhältniß der Erscheinungen im Raume oder in der Zeit, oder endlich in beyden: im Raume und der Zeit. Was nämlich ein Verhältniß der Erscheinungen *ausser uns* oder *ausser einander* bezeichnet, wird von uns im Raume, und was ein Verhältniß derselben *in uns* oder *nach einander* bezeichnet, in der Zeit angeschaut.

III.

(Vom Raume.)

48. Wenn man fragt : wie groß ist diese Sache ? wie weit sind diese Dinge von einander entfernt ? oder ist diese Sache außer mir ? so verlangt man eine Antwort, die das Verhältniß der Dinge im Raume bestimmen soll. Daher müssen wir vom Raume eine Vorstellung haben, ehe noch die Erscheinungen in demselben, Gegenstände unserer Sinnlichkeit werden. Das Zimmer muß schon da seyn, ehe man befehlen kann, daß in demselben etwas hier oder dort gestellt werden soll. Daraus aber folgt ganz natürlich, daß der Begriff des Raumes nicht durch Abstraction von den Erscheinungen entstanden seyn kann.

49. Es ist aber auch keinem Menschen möglich sich Gegenstände ohne einen Raum, worin sie stehen, vorzustellen, obgleich das Entgegengesetzte sehr wohl angeht. Die Vorstellung des Raumes ist demnach allen Menschen gemein; (11) und daher eine nothwendige Vorstellung (13).

50 Zur Bildung eines allgemeinen Begriffes gehören bekanntermassen, mehrere, in etwas gleiche und in etwas verschiedene Dinge, von denen man ihre individuelle Verschiedenheit wegläßt und nur

das behält, was ihnen gemeinschaftlich zukommt. Ein einziges Ding, das durchgängig keine Verschiedenheit hat, wird nie einen allgemeinen Begriff ausmachen. Nun aber findet zwischen Raum und Raum gar kein Unterschied statt, und die Vorstellung desselben kann kein allgemeiner Begriff seyn. Wenn ich den Raum meines Zimmers von dem des Nebenzimmers unterscheide, so geschieht das, weil beyde Zimmer durch eine Wand getrennt werden. Nähme ich diese Wand weg, so wären beyde, vorhin verschiedene Räume, nur Ein Raum; und eben so würde es durch Aufhebung aller Schranken eines bestimmten Raumes, überall nur Einen Raum geben.

51. Zusammengenommen! Raum ist kein Begriff, (50) ist eine nothwendige Vorstellung, (49) und uns vor der Empfindung der Erscheinungen gegeben. (48) Daraus nun, daß er kein Begriff ist, folgt, daß er auch kein Werk des Verstandes sey; und, weil Sinnlichkeit dem Verstande entgegengesetzt ist, muß er ein Werk der Sinnlichkeit, eine Anschauung seyn. Aber eine Vorstellung, die vor der Empfindung vorhergeht, heißt *à priori*. (8) Folglich ist die Vorstellung des Raumes ei-

ne nothwendige Anschauung *à priori*.

52. Da nun im Raume die Form der Anschauungen außer uns bestimmt wird, (47) oder, mit andern Worten, da er die formale Bedingung der Anschauungen außer uns, und selbst nothwendige Anschauung *à priori* (51) ist; so läßt sich die Frage: (25) wie ist reine Geometrie möglich? sehr gut beantworten. Die synthetischen Sätze *à priori* der Geometrie, (17) sind nämlich durch Construction möglich; und sie ist das *x*, das den Verstand berechtigt, über den Begriff hinauszugehen, und mit ihm etwas syntetisch zu verbinden, oder von ihm zu verneinen. Zwey gerade Linien, (= A) Raum einschließen. (= a) Es fragt sich also, werde ich beyde Begriffe in einem Satze als bejahend oder verneinend zusammen denken können? Die Antwort beruht auf der Möglichkeit der Construction im Raume: ist eine solche Construction möglich, erhalten wir durch sie die Anschauung, die wir durch die Verbindung der beyden Begriffe A und a verlangten, so giebt sie den Grund an, weshalb wir das eine von den andern bejahen, im ^{ent}gegengesetzten Falle verneinen wir das eine von dem andern. So läßt sich in unserm Bey-

spiele keine Construction machen, in der von zwey geraden Linien ein Raum eingeschlossen würde; und wir behaupten daher unsern Grundsatz mit völliger Gewissheit.

53. Nun ist aber die Vorstellung des Raumes *à priori* als nothwendig gegeben; (50) daher haben auch alle Sätze, die daraus fließen, die ganze Geometrie, strenge Nothwendigkeit.

IV.

54. Die Folgen dieser Betrachtungen sind einleuchtend. Die Körper, die uns in der empirischen Anschauung gegeben werden, (37) können undurchdringlich seyn, und noch andere Eigenschaften besitzen, ohne daß der Mensch durch sein Daseyn etwas beytrüge, ihnen diese Eigenschaften zu geben. Wenn auch kein Mensch die Wärme eines Körpers empfindet, kann der Körper doch warm seyn.

55. Hingegen da der Raum nur die formale Bedingung *à priori* ist, durch welche die Gegenstände außer uns von uns angeschauet werden; (52) so kann er den Gegenständen an sich nicht als Eigenschaft zukommen, weil er sonst zur Materie derselben (40) gehören, und nicht bloße Form seyn würde.

56. Was bedeutet demnach der Ausdruck: die Dinge sind im Raume? Nichts anders als: wir Menschen, mit unserer subjectiven Beschaffenheit, mit unserer Art anzuschauen, müssen uns die Dinge im Raume vorstellen. Für Wesen demnach, die nicht an unsere Anschauungsart gebunden sind, giebt es daher keinen Raum, keine Dinge auſſer einander, keine Geometrie.

V.

(Von der Zeit.)

57. Die Frage Wann? zielt auf eine Antwort, die das Verhältniß der Erscheinungen in der Zeit bestimmen soll. Aber die Vorstellung deſſen, worin etwas bestimmt werden kann, muß der Vorstellung des in ihm Bestimmbaren vorhergehen. Folglich kann die Vorstellung der Zeit nicht durch die Erscheinungen ihren Ursprung haben, sondern wird bloß durch dieselben veranlaßt, und muß daher im Gemüthe *à priori* liegen. (8)

58. Auch ist es keinem Menschen möglich seine eignen Veränderungen, oder eine andere Begebenheit, auſſer der Zeit zu denken. Folglich ist die Vorstellung der

Zeit allgemein, (9) und daher nothwendig.
(11.)

59. Sobald wir uns eine Begebenheit, die Scheidewand, die Zeit von Zeit trennt, hinweg denken, fließen beyde zusammen, und die folgende ist nur Verlängerung der vorhergehenden: beyde machen Eine Zeit aus. Nehmen wir alle Begebenheiten aus der Zeit weg, also alle Schranken, wodurch das menschliche Auge gezwungen wird, in den Zeiten einen Stillstand zu machen; so giebt es nur eine einzige Zeit. Aber das Einzelne enthält nie einen allgemeinen Begriff. Folglich ist die Vorstellung der Zeit, kein Begriff, nicht Werk des Verstandes, gehört zur Sinnlichkeit, und ist Anschauung.

60. Dieß mit § 51. zusammengehalten, giebt, daß die Vorstellung der Zeit ebenfalls eine nothwendige Anschauung *à priori* sey. Aber weil die Zeit die Form der Veränderung in uns bestimmt, (47) so ist ihre Vorstellung die formale Bedingung der Anschauungen in uns.

61. Daraus nun, daß die Zeit mit allen ihren Bestimmungen, *à priori* und nothwendig angeschauet wird, läßt es sich auch einsehen, wie es möglich sey, von ihr synthetische Sätze *à priori* mit strenger

Nothwendigkeit zu behaupten. Der Satz z. B. die Zeit hat nur eine Ausmessung, (dimension) ist synthetisch. Denn in dem Begriff Zeit liegt nur eine Folge, nicht aber daß nicht der Folgen mehrere neben einander fortlaufen können. Wie will man aus dem Begriff der Zeit entwickeln, daß der Zeitraum von Carl dem Fünften bis auf unsere Tage nicht mehrere Mahl gewesen sey, und diese verschiedene Dimensionen der nämlichen Zeit gleichsam wie aus einem Mittelpunkt, sich nach verschiedenen Richtungen ausbreiten? Allein die innere Anschauung, die wir von der Zeit haben, macht eine solche Vorstellung unmöglich; ja so unmöglich, daß alle Beispiele, die das Gegentheil zeigen sollen, ganz unverständlich bleiben.

VI.

62. Obgleich die Zeit, so gut als der Raum, nur formale Bestimmung der Erscheinungen für unsere subjective Beschaffenheit ist; (52. 60. 56.) so ist sie doch darin vom Raume verschieden, daß jener nur das Verhältniß der Erscheinungen außer uns und außer einander bestimmt, da sie hingegen das Verhältniß der Erscheinungen zu unserm innern Sinn angiebt. Die Ausdrücke, früher, später oder zu-

gleich, zeigen gar kein Verhältniß der Erscheinungen auſſer uns an; ſondern bloß die Art wie wir die Erscheinungen auf unſern innern Sinn beziehen: ich habe erſt den Tiſch, und dann habe ich das, was darauf liegt, betrachtet. Es war alſo bloß die Succeſſion, die mein innerer Sinn mit der Anſchauung dieſer Dinge vorgenommen hat, ohne ſich darum zu bekümmern, wie und ob ſie auſſer einander ſind.

63. Auſſer mir kann daher die Zeit gar nicht angeſchauet werden. Selbſt Bewegung, der Sonne z. B. macht mir die Zeit nicht auſſer mir aufſhaulich. Weil dieſer empiriſch gegebene Körper einen Raum nach und nach durchläuft, beziehe ich ſeine verſchiedenen Standpuncte am Himmel zu verſchiedener Zeit, auf mich, auf meinen innern Sinn. Alſo wird doch abermahls nur die Veränderung des Ortes auſſer mir, der Ablauf der Zeit aber nur in mir angeſchauet.

64. Reducirt kann freylich die Zeit auf einen Raum werden, wie jeder allgemeine Begriff, auf einen unter ihm beſonders enthaltenen Fall: man kann die Zeit auf eine Bewegung im Raume reduciren. Denn die Anſchauung der Zeit iſt logiſch weiter, als die des Raumes. Das Verhältniß der Dinge auſſer einander,

das im Raume bestimmt wird, muß nämlich am Ende auf ein Verhältniß in der Zeit, als Form des innern Sinnes, bezogen werden, wofern es von uns angeschauet werden soll: wir hätten gar keine Vorstellung von außer einander, wenn wir die Dinge, die außer einander sind, nicht nach und nach anschaueten, und folchergestalt auf unsern innern Sinn bezögen; und daher ist auch die Anschauung der Zeit logisch weiter als die des Raumes.

65. Daher ist auch die Zeit die formale Bedingung aller Anschauungen, da hingegen der Raum es nur für die äußern ist.

66. Zusammengenommen! Weil Raum und Zeit nicht Eigenschaften der Dinge an sich, sondern bloß die nothwendige Art bezeichnen, wie wir, mit unserer Sinnlichkeit begabt, die Erscheinungen anschauen müssen, (52. 60.) so folgt, wenn man das in den Erscheinungen, was ihnen wirklich zukommt, (das Materiale) von dem absondert, was wir bey der Anschauung derselben hineintragen, (das Formale) daß alsdann R und Z gar keine absolute Gültigkeit haben, indem sie nur von unserer subjectiven Beschaffenheit abhängen. Transcendental also betrachtet,

(44) ist R und Z idealisch, Nichts; oder mit andern Worten: sollte es Wesen mit einer andern Sinnlichkeit als der unsrigen geben, so giebt es für sie keine Erscheinungen außer und nach einander. — Da aber R und Z bey allem dem für uns nicht nur die formale Bedingung unserer Anschauungen, sondern selbst reine Anschauungen *à priori* sind (52. 60.); so haben beyde für uns vollkommene Realität: beyde machen für uns ebenso gut ein Object der Vorstellung aus, als jede andere Eigenschaft der Erscheinung.

67. Daher aber, weil Raum und Zeit empirische Realität, und transcendente Idealität besitzen, (66) ist auch die Grenze der Anwendbarkeit dieser Formen, durch die Erscheinungen selbst gezogen. Was nämlich nicht Erscheinung ist, noch es werden kann, liegt nicht innerhalb dem Gebiete von Raum und Zeit; und auf Dinge, die nicht Gegenstände unserer Sinnlichkeit sind, können beyde Formen gar nicht angewandt werden: ein Begriff z. B. enthält nichts, worauf die Vorstellung von Raum oder Zeit paßte.

68. Beyde, Raum sowohl als Zeit, liefern Sätze *à priori*, die nicht in dem Begriffe des Subjectes liegen: denn sie sind syntetisch; nicht in der Erfahrung lie-

gen: denn sie sind allgemein und nothwendig; sondern die in der ihnen correspondirenden Anschauung durch Construction liegen. (S. folgenden §.) Daher ist schon die Frage: (25) wie sind synthetische Sätze *à priori* möglich? zum Theil beantwortet. Sie sind möglich, durch die Construction des Begriffes in Raum und Zeit. In dem Satze: drey gerade Linien, von denen jede zwey gröfser als die dritte sind, schliessen einen Raum ein, ist drey Linien u. s. w. = A; Raum einschliessen, = a; und die Construction im Raume der Grund = x, der uns berechtigt das eine von dem andern zu bejahen, und $A \vdash a$ zu setzen. Im dem Satze: zwey Zeiten sind nicht zugleich, ist zwey Zeiten = A, zugleich seyn = a, und die Unmöglichkeit der Construction in der Zeit der Grund = x, der uns berechtigt, das eine von dem andern zu verneinen, und $A \dashv a$ zu setzen.

69. Zum Schlusse, und um allen Mißverständnissen vorzubeugen, merke man, daß unter Construction *à priori* nicht etwa die wirkliche Verzeichnung einer Figur, oder das Niederschreiben einer Zahl verstanden werde: denn dieß ist nur die empirische, oder symbolische Construction; sondern die Regel wird damit gemeint,

nach der wir die empirische Construction zu Stande bringen. Ein Beyspiel wird dießs begreiflicher machen. Es ist bekannt, daß man einem Blindgebornen die Lehrsätze der Geometrie sehr gut beybringen könne. Wir wollen vor der Hand annehmen, dießs geschehe durch das Gefühl: man habe z. B. Figuren aus Holz geschnitten u. d. gl. Erhält dieser Blindgeborne sein Gesicht, und sieht nun die Figuren verzeichnet; so ist ebenfalls bekannt, daß er sie noch nicht für die, vormahls von ihm gefühlten halten wird, bevor er nicht die Figur, die er sieht, in seinem Gemüthe mit der vergleicht, die er vormals fühlte. In seinem Gemüthe muß sich demnach eine Figur anschaulich darstellen, die weder gefühlt noch gesehen wird, und doch das enthält, was beyde, die gezeichnete und geschnittene Figur ausdrücken. Diese Construction im Gemüthe, die eigentlich erst die äußerliche Construction möglich macht, heißt die Construction *à priori*. Wem diese Erfahrungen nicht bekannt seyn sollten, der beschreibe einem Kinde ein Dreyeck mit Worten, und zwar genetisch. Heisse ihm dann das Dreyeck verzeichnen; so wird sich daraus ergeben, daß das Kind, wenn es ihn verstanden hat, sich auch das Dreyeck im Gemüthe construirt haben müsse.

DRITTE VORLESUNG.

(Logik.)

I.

70. **W**ir haben oben (30. 34.) die Erklärung der Sinnlichkeit und des Verstandes gegeben. Sinnlichkeit war nämlich die Fähigkeit Eindrücke zu empfangen; (Receptivität der Eindrücke) und Verstand die Fähigkeit, die durch die Sinne erhaltenen Eindrücke, als Vorstellungen zu denken. (Spontaneität der Begriffe.)

71. Durch die Sinne also wird angeschauet, durch den Verstand gedacht; und wenn beyde Fähigkeiten ihre Kraft zusammen äussern, wird dadurch etwas erkannt: so daß Erkenntniß einen Begriff mit einer ihm entsprechenden Anschauung erfordert.

72. Die Wissenschaft der Regeln, wie der Verstand bey seinem Denken verfährt, heist Logik.

73. Die Logik (72) theilt sich in allgemeine und besondere Logik.

74. Die allgemeine Logik enthält die schlechthin nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes statt findet; wie z. B. den Satz des Widerspruches:

enthält was ein Begriff, ein Urtheil oder Satz u. d. gl. sey; mit einem Worte, die *conditio sine qua non* des Denkens.

75. Die besondere Logik enthält die Regeln für eine besondere Wissenschaft.

76. Die allgemeine Logik (74) wird eingetheilt in reine, und angewandte Logik.

77. Die reine Logik erwägt den Verstand nur als solchen, nicht aber wie er sich empirisch in der Erfahrung darstellt. Sie abstrahirt nämlich von allen Mischtheilen, die in der Wahrnehmung des Verstandes angetroffen werden: von Einbildungskraft, Gedächtnis u. d. gl.

78. Hingegen läßt die angewandte Logik dem Verstande seine Mischtheile, und betrachtet ihn, wie er angetroffen wird, unter seinen subjectiven Bedingungen, die sie aus der Psychologie schöpft.

79. Weil die reine Logik alles Empirische ausschließt, (77) und sich nur mit dem beschäftigt, was dem Verstand eigenthümlich zukommt; so hat sie es auch nur mit den Principien *à priori* des Verstandes zu thun.

80. Unsere gewöhnlichen Begriffe entspringen aus der Sinnlichkeit: der noch so

abstracte Begriff, setzt doch am Ende etwas voraus, von dem er abgezogen worden. Vorausgesetzt aber, daß es Begriffe gäbe, die vor der Anschauung in uns *à priori* lägen, und mit denen sich nur erst hintennach die Anschauung verbinde, um eine Erkenntnis (71) zu bilden; so würde die reine allgemeine Logik, (77) wenn sie sich nur mit diesen Begriffen *à priori* beschäftigt, in dieser Rücksicht eben so **t r a n s c e n d e n t a l e** Logik heißen können, als die Lehre von der Sinnlichkeit *à priori* transcendente Aesthetik hieß. (45)

II.

81. **F o r m a l e** Wahrheit heißt die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit den Gesetzen des Denkens überhaupt. Enthält ein Satz z. B. keinen Widerspruch; so ist er **f o r m a l i t e r** w a h r.

82. **M a t e r i a l e** Wahrheit hingegen würde die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande seyn. Ich fühle z. B. die Wärme, und denke mir den Satz: es ist warm; so würde die Erkenntnis **m a t e r i a l i t e r** w a h r seyn, wenn der Gegenstand, ohne auf meine subjective Beschaffenheit Rücksicht zu nehmen, wirklich warm ist. In diesem besonderen Falle erkennen wir die **m a t e r i a l e**

Wahrheit dadurch, daß wir den Gegenstand, der uns die Wärme verursachte, an ein Thermometer bringen.

83. Ueber die formale Wahrheit (81) im allgemeinen, giebt die Logik hinreichende Auskunft: sie giebt uns Regeln an die Hand, wodurch wir prüfen können, ob eine Erkenntniß den Gesetzen des Denkens gemäß sey, oder nicht.

84. Für die materiale Wahrheit (82) aber Regeln, oder auf die Frage: was ist materiale Wahrheit? eine Antwort im Allgemeinen zu geben, ist schlechterdings unmöglich. Es soll sogleich gezeigt werden, daß die Frage selbst einen Widerspruch enthält, und daher ihre Antwort, als etwas, das gegen die Regeln der formalen Wahrheit (81) streitet, gar nicht denkbar ist.

85. Um diesen Widerspruch recht deutlich zu zeigen, wollen wir uns ein Beispiel erlauben, das zwar nicht ganz adäquat seyn kann, aber doch die Sache um vieles verständlicher machen wird. Ich sehe wachend eine Säule als rund an, und werfe die Frage auf: ist die Säule, als Erscheinung, wirklich rund, oder täuscht mich ein optischer Schein? Durch Vergleichung meines Begriffes mit der Anschauung, durch Zusammenhaltung ver-

schiedener Gefühle, werde ich die Wahrheit hier ausmachen können. Hätte ich aber eine Säule im Traume als rund angesehen; so würde mein Zweifel: ob die Säule nicht vielleicht ein Pfeiler gewesen, und ich durch einen optischen Schein betrogen worden sey, wachend nie gehoben werden können. Denn meiner Erkenntnis liegt nun kein Gegenstand zu Grunde. — Lassen wir nun das Beyspiel fahren, und merken uns nur was zur Beantwortung der Frage über materiale Wahrheit, erforderlich sey. Erstlich muß ein Gegenstand $= A$ vorhanden seyn; dann eine Erkenntnis $= a$; woraus Wahrheit wird, wenn ich zeigen kann, daß $A = a$. Fehlte eines von diesen beyden Stücken; so wäre es widersprechend nach dem Mittel zu fragen, wodurch ich einsehen soll, daß $A = a$ sey: es ist in diesem Falle nicht möglich. — Nun ist bey der allgemeinen Frage: was ist Wahrheit, die Erkenntnis $= a$ zwar vorhanden; denn ich frage eigentlich: sind meine erkannten Wahrheiten, Wahrheit? Allein der Gegenstand $= A$, mit dem meine erkannten Wahrheiten verglichen werden müßten, fehlt: denn dieser müßte die Wahrheit seyn, und ich will doch erst ausmachen, was Wahrheit ist. Folglich kann die Erkennt-

nifs nicht mit dem Gegenstande verglichen, und daher auch nie ausgemacht werden, was materiale Wahrheit im allgemeinen sey.

86. Die Logik, in so fern sie Regeln für die formalen Wahrheiten giebt, (81. 83) heisst Analytik, denn sie entwickelt nur aus dem Verstande seine Regeln. (16)

87. Sobald sie aber aus diesem Bezirk hinausgeht, und mit den Regeln für die formale Wahrheit, etwas synthetisch über das Materiale der Wahrheit, behaupten will, heisse sie Dialectik: eine Kunst, die etwas dem Scheine nachleistet, das doch, wie die Folge dieser Untersuchungen zeigen wird, in der That nicht angeht.

III.

(Von den Categorien, reinen Verstandsbegriffen oder Denkformen.)

88. Transcendentale Analytik heisst die Lehre, worin die reinen Verstandesbegriffe aufgesucht werden, durch welche das Formale der Wahrheit bestimmt werden kann. Dieß erhellet aus 86 und 80.

89. Verstand wurde oben (34) durch die Fähigkeit zu denken erklärt. Denken setzt aber Begriffe, und Begriffe noch das

Vermögen voraus, eigenmächtig, aus meiner innern Kraft, verschiedene, in der Anschauung getrennte Vorstellungen, unter eine einzige Vorstellung zu ordnen. So wenn ich den Begriff Tisch bilde, muß ich erstlich alle getrennten Theile des in der Anschauung gegebenen Tisches, als Füße, Platte u. s. w. zu einem Ganzen vereinigen, und dann die verschiedenen Vorstellungen der besondern, in der Anschauung wahrgenommenen Tische, unter die einzige Vorstellung dessen ordnen, was ihnen allen gemeinschaftlich ist. Diese Handlung, die der Verstand hier ausübt, heiße seine Function: daß also die Function des Verstandes in Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen besteht.

90 Indem wir aber ein Urtheil fällen, wird die nämliche Function des Verstandes (89) ausgeübt. Denn ein Urtheil oder Satz ist nichts anders, als ein Begriff mit dem wir noch einen Begriff, zu einem neuen Begriff verbinden. So heißt das besondere Urtheil: dieser Tisch ist rund, so viel als: verbinde den Begriff rund mit dem besondern Begriff des Tisches, und bilde jetzt den Begriff runden Tisch daraus. Eben so das Urtheil: alle Menschen sind sterblich: verbinde den Begriff sterblich, mit dem allgemeinen Begriff

Mensch, und denke den Begriff sterbliche Menschen als eins.

91. Daraus folgt, daß die Function des Verstandes wenn er Begriffe bildet, oder wenn er Urtheile fällt, die nämliche sey: er verbindet in beyden Fällen. Daher aber wird alles, was in Betracht dieser Function bey den Urtheilen ausgemacht werden kann, auch seine völlige Richtigkeit und Anwendung für und auf Begriffe haben. Wir können also den Verstand überhaupt, durch das Vermögen zu urtheilen erklären.

92. Es giebt aber, wie wir bald sehen werden, nur viererley Titel, oder Hauptrücksichten, die bey einem Urtheil erwogen werden können: ferner enthält jeder dieser Titel nur drey Unterabtheilungen: so daß in allem, die ganze Verschiedenheit zwischen den Urtheilen, die Zahl zwölf nicht übersteigt. Folglich wird sich die Function des Verstandes auf zwölf verschiedene Arten äußern, aber auch nicht mehr.

93. Die viererley Titel oder Hauptrücksichten von denen oben (92) geredet worden, sind folgende. Ein Urtheil beruht entweder die Quantität des im Subjecte enthaltenen Mannichfaltigen; oder die Qualität der im Subjecte enthaltenen

Eigenschaften; oder die Relation des Subjects zum Prädicat; oder endlich die Modalität der Copula (Beschaffenheit des Verbindungswortes ist).

94. Wir werden das alles mit Beyspielen belegen, und wollen hier nur erst die Unterabtheilungen herstellen, die zu jedem Titel gehören.

I.

Urtheile der Quantität.

Allgemeine.

Besondere.

Einzelne.

2.

Urtheile der Qualität.

Bejahende.

Verneinende.

Limitirende.

(unendliche)

3.

Urtheile der Relation.

Categorische.

Hypothetische.

Disjunctive.

4.

Urtheile der Modalität.

Problematische.

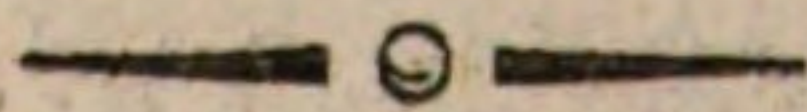
Affertorische.

Apodictische.

95. Ein Paar Beyspiele nun zur Erläuterung. Das Urtheil: alle Menschen sind sterblich, kann auf viererley Art erwogen werden. In sofern es nämlich etwas von allen Menschen ausagt, hat es eine Quantität; in so fern es vom Subjecte

Mensch das Prädicat, Sterblichkeit bejahet, hat es eine Qualität; in so fern es den Bezug des Menschen auf die Sterblichkeit unbedingt auslegt, hat es eine Relation; und in so fern es endlich als gewiß gefällt wird, hat es eine Modalität. Diefs Urtheil ist demnach, ein allgemein - bejahend - categorisch - assertorisches Urtheil.

96. Das Urtheil: wenn einige Thiere als Pflanzen betrachtet werden; so können sie nicht zu den vieljährigen gerechnet werden, ist der Quantität nach besonders, der Qualität nach limitirend, (denn es sagt nicht, wohin sie gerechnet, sondern schließt nur den Fall aus, wohin sie nicht gerechnet werden sollen) der Relation nach hypothetisch, (denn das Prädicat wird nur bedingter Weise gesetzt) und endlich der Modalität nach nothwendig. (Denn wenn einmahl das Subject des Urtheils zugegeben wird, so ist das Prädicat auch nicht anders denkbar.) Diefs Urtheil ist demnach ein besonder - unendlich - hypothetisch - apodictisches Urtheil.



VIERTE VORLESUNG.

97. Jede Anschauung enthält mannichfaltige Theile, die für die Sinnlichkeit einzeln da stehen, ohne sich zu einem Ganzen zu verbinden: die Füße des Tisches werden besonders angeschauet, besonders dessen Platte u. s. w. Sollen nun diese in der Anschauung zerstreut liegende Theile, einen Begriff geben, so muß der Verstand thätig seyn, und sie zu einem Ganzen verbinden. (89) Diese Verbindung nun der mannichfaltigen in der Anschauung gegebenen Vorstellungen zu einem Begriffe, heiße *Synthesis*.

98. Die *Synthesis* (97) ist der *Analysis* entgegengesetzt. In dieser liegt der Begriff, als eine einzige Vorstellung, schon vor uns; und nun entwickeln wir das in ihm enthaltene Mannichfaltige. Die *Synthesis* muß demnach der *Analysis* vorhergehen: wo nichts Mannichfaltiges verbunden worden, daraus läßt sich auch nichts entwickeln.

99. Die *Synthesis* heiße *rein*, wenn das mit einander zu einer Vorstellung verbundene Mannichfaltige *à priori* gegeben worden: wie das Mannichfaltige des Rau-

mes und der Zeit; in jedem andern Falle heiße sie empirisch.

100. Durch die Synthesis wird das Mannichfaltige der Anschauung zu einem Ganzen verbunden, (97) bekommt es Einheit. Diese Einheit heiße die synthetische Einheit.

101 Jedes Urtheil kann als ein Begriff betrachtet werden. (90) Aber auch umgekehrt ist der Satz wahr: in Betracht der Function, die der Verstand ausübt, ist jeder Begriff für ein Urtheil zu achten. Denn eben die Function des Verstandes, die dem Subjecte und Prädicate, als mannichfaltigen Theilen des Urtheils, in dem Urtheile synthetische Einheit (100) giebt; eben diese Function giebt auch den mannichfaltigen Theilen der Anschauung, synthetische Einheit im Begriffe: es geschieht beyde Mahl nichts anders als eine Verbindung des Mannichfaltigen zu einer Einheit.

102. Daraus aber folgt ganz unmittelbar, daß alles, was wir (92 seq.) von den Urtheilen gesagt haben, auch in Ansehung der Begriffe gelten müsse. So viel Arten oder Formen der Urtheile es nähmlich giebt, eben soviel Arten oder Formen der Begriffe müssen sich auch im Verstande vorfinden.

103. Die Formen der Urtheile sind nicht aus der Erfahrung geborgt; sondern sie zeigen vielmehr die Natur unseres Verstandes an, wie er verfährt, wenn er über Erfahrung urtheilen will. Eben so werden die Formen der Begriffe auch weiter nichts, als die Natur unseres Verstandes, und die vielerley Arten anzeigen, vermöge deren er das Mannichfaltige der Anschauung zu einem Begriffe verbindet. Diese Formen gehen demnach der Erfahrung vor, oder liegen ursprünglich in unserm Verstande, und sollen deshalb reine Verstandesbegriffe, oder *Categorien* heißen.

104. Um die Uebereinstimmung der *Categorien* mit den Formen der Urtheile desto leichter übersehen zu können, wollen wir jeder Urtheilsform, die ihr entsprechende Denkform zur Seite setzen.

I.	I.
<i>Quantität der Urtheile.</i>	<i>Categorien der Quantität.</i>
Einzelne.	Einheit.
Besondere.	Vielheit.
Allgemeine.	Allheit.

2.

Qualität der Urtheile.

2.

*Categorien der Quali-
tät.*

Bejahende.

Realität.

Verneinende.

Negation.

Unendliche.

Limitation.

3.

Relation der Urtheile.

3.

*Categorien der Rela-
tion.*

Categorische.

Inhärenz und Subsistenz.

Hypothetische.

Causalität und De- pendenz.

Disjunctive.

Gemeinschaft. (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden.)

4.

Modalität der Urtheile.

4.

Categorien der Modalität.

Problematische.

Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Affertorische.

Daſeyn und Nicht-
ſeyn.

Apodictische.

Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

105. Wer das Vorhergehende recht verstanden hat, wird auch sogleich einsehen, wie die Formen der Urtheile mit den Categorien zusammenhängen. Nur ein

Paar Beyspiele anzuführen. Das hypothetische Urtheil wird allemahl durch wenn und so ausgedrückt: wenn A ist; so ist auch B . Die Verbindung zwischen A und B geschieht demnach, und ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß wir einen Begriff von Causalität haben. Wir betrachten A gleichsam als Ursache, und B als dessen Folge. Ohne vorangegangenen Begriff von Causalität, wäre die Synthesis (97) in dem hypothetischen Urtheile gar nicht denkbar. Eben so würde ein apodictisches Urtheil: z. B. alle drey Winkel eines Dreyecks müssen zusammen zweyen rechten gleich seyn, gar nicht gefällt werden können, wofern wir nicht erst einen Begriff von müssen, oder Nothwendigkeit hätten. Und so in allen übrigen Fällen.

106. Die einzige Schwierigkeit möchte in Betracht der Kategorie Gemeinschaft noch zurück bleiben, indem es nicht so leicht in die Augen fällt, daß das disjunctive Urtheil diese Kategorie voraussetze. Bedenkt man aber, was eigentlich ein disjunctives Urtheil sey, so wird diese Schwierigkeit leicht gehoben. Es wird nämlich ein disjunctives Urtheil stets durch entweder, oder ausgedrückt: z. B. ein Dreyeck ist entweder rechtwinke-

licht, oder stumpfwinkelicht, oder spitzwinkelicht. Indem wir uns also ein Dreyeck überhaupt vorstellen, müssen wir uns alle drey Arten gemeinschaftlich und zu gleicher Zeit vorstellen; und die Eintheilung in dem Urtheile wäre nicht möglich, wofern es in uns keine Kategorie der Gemeinschaft gäbe. Aber indem wir das eine Glied der Eintheilung, z. B. rechtwinkelicht, setzen, schliessen wir die übrigen aus; oder, die Setzung des einen wirkt auf die Ausschliessung des andern, und so auch *vice versa*. Das setzt aber den Begriff der Wechselwirkung voraus. Also dem disjunctiven Urtheile entspricht die Kategorie der Gemeinschaft, welche nichts anders als eine gegenseitige Wirkung, oder Wechselwirkung bezeichnet.

107. Noch lassen sich folgende Betrachtungen über die Kategorien anstellen.

1° Da sich Quantität sowohl, als Qualität stets auf Grösse beziehen, indem jede Quantität eine extensive, jede Qualität aber eine intensive Grösse hat; so können die beyden ersten Classen der Kategorien, die mathematischen heissen. Die zwey andern Classen aber, als Relation und Modalität, betreffen das Daseyn der Erscheinungen: durch

sie wird das Seyn oder Nichtseyn, und die Art, wie wir uns dasselbe vorstellen, gegeben. Weil nun das Daseyn der Erscheinungen an und für sich, den Begriff der Grösse nicht mit sich führt, so mögen sie die dynamischen Categorien heissen.

2° Jede Classe begreift drey Categorien in sich, wovon die dritte stets aus der Verbindung der beyden ersten zwar entspringt, aber doch nicht aus ihnen abgeleitet ist. Sie entspringt aus ihnen: denn Allheit als Ganzes vorgestellt, heisst weiter nichts, als eine Menge, (Vielheit) die ich nun als Eins (Einheit) betrachte. Eben so bedeutet Einschränkung (Limitation) nichts anders, als die Gewährung (Realität) eines Theiles des Ganzen, mit Ausschliessung (Negation) des andern. Auch hat Wechselwirkung des Handelnden und Leidenden (Gemeinschaft) keine andere Bedeutung, als: man denke sich das Handelnde, wie es vom Leidenden nicht abhängt, (als Substanz), und das Leidende, wie es vom Handelnden abhängt. (als dessen Accidenz.) Endlich ist dasjenige nothwendig, (Nothwendigkeit) dessen Gegentheil einen Widerspruch enthält: d. h. die Denkbarkeit (Möglich-

keit) desselben, macht sein Daseyn aus. — Die dritten Categorien sind aber bey allem dem nicht aus den ersten beyden abgeleitet worden, indem selbst zu dieser Synthesis der beyden ersten, um die dritte herauszubringen, die Function des Verstandes jedes Mahl auf eine eigne Art thätig seyn, und ganz anders ins Spiel gesetzt werden muß, als wenn sie die ersten allein denkt. Es ist ganz was anders, wenn ich bloßes Daseyn denke, oder aus der Verbindung des Daseyns mit der Möglichkeit, den Begriff Nothwendigkeit bilde. Die eigentlichen wirklich abgeleiteten Categorien, (Prädicabilien) liegen in der Kategorie, wie das Besondere in dem Allgemeinen, und bedürfen keiner besondern Verstandeshandlung. Ein Beyspiel eines solchen Prädicaments, ist der Begriff Handlung, der einen unter der Kategorie Causalität enthaltenen Fall, ausmacht: denn ohne Causalität ist Handlung nicht denkbar.

V.

Übergang zur Deduction der Categorien.

108. Die Untersuchung über die Frage, mit welchem Rechte, (*quid juris*) wir

uns den Gebrauch einer Sache erlauben, nennen die Rechtslehrer eine *Deduction*.

109. Nun kann man von den *Categorien* eine zwiefache *Deduction* (108) verlangen. Man will nämlich entweder wissen: mit welchem Rechte behaupten wir, daß wir von den *Categorien* Gebrauch machen; oder man will wissen mit welchem Rechte behaupten wir, daß diese *Categorien* reine Verstandesbegriffe seyn, und doch auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden können? Verlangt man eine Antwort auf die erste Frage, so ist dieses ein Verlangen nach einer empirischen *Deduction*; denn die Antwort muß durch die Erfahrung gegeben werden. Mit welchen Rechte behaupten wir z. B. daß man sich der *Categorie* Causalität bediene? Die Antwort: ziehe die Erfahrung zu Rathe, so wirst du es als *Factum* erkennen, daß man keine Folge sieht, ohne nach ihrer Ursache zu fragen, & *vice versa* — Die Antwort aber auf die zweyte Frage, wäre eine *transcendentale Deduction*.

110. Diese *Deduction* muß nothwendig *transcendental* ausfallen, und gänzlich durch Begriffe *à priori* geführt werden. Die Erfahrung kann hier die Rechtmäßigkeit

keit des Gebrauches nicht begründen. Denn wir haben behauptet, diese Begriffe liegen *à priori* im Gemüthe, und gehen aller Erfahrung vorher. Folglich wird doch nie die Erfahrung einen Beweis ihrer Rechtmäßigkeit abgeben. Wir sagen: alles was geschieht, hat seine Ursache. Wenn nun nicht allererst ausgemacht wird, daß der Begriff Ursache einen Sinn habe, wie will mich Erfahrung davon belehren? In ihr sehen wir weiter nichts, als daß eine Erscheinung vorhergeht, die andere folgt; nicht aber daß sie nothwendig folgt, und noch vielweniger, daß die erste der letzten das sey, was man ihre Ursache nennt.

III. Es ist aber auch unumgänglich nöthig eine solche Deduction der Categorien zu geben; oder, mit andern Worten, zu zeigen, daß die Categorien auf Anschauungen angewandt werden können. Denn wie wir oben (71) gesehen haben, muß jedem unserer Begriffe eine Anschauung zum Grunde liegen, wenn daraus Erkenntniß entstehen soll. Nur dann ist der Begriff nicht sinnlos, nur dann objective gültig, weil er nur in diesem Falle ein Object hat auf das er sich bezieht. Nun ist hier von Begriffen die Rede, die nicht aus der Erfahrung hergenommen seyn sol-

len, die also keine Anschauung zum Grunde zu liegen haben; und daher besitzen sie auch nicht eher objective Gültigkeit, bis man zeigen kann, wie sie sich auf Anschauungen beziehen.

112. Man sieht also leicht ein, was hier eigentlich geleistet werden muß, um die Deduction zu Stande zu bringen. Man muß nämlich zeigen, daß nur durch die Categorien das Denken der Anschauungen möglich werde. Denn alsdann gehen sie zwar jedem Denken und jeder Anschauung, d. h. jeder Erfahrung vorher; aber jede Erfahrung beruft sich auf sie, und bedarf ihrer, um für Menschen möglich zu werden. Eben so wie Raum und Zeit für uns objective Gültigkeit haben, weil wir ohne sie gar keine Objecte anschauen könnten (66), eben so erhalten die Denkformen, oder Categorien ihre objective Gültigkeit dadurch, daß gezeigt wird, ohne sie können gar keine Objecte gedacht werden.

Diese Deduction also soll den Gegenstand der künftigen Vorlesungen ausmachen.



FÜNFTE VORLESUNG.

I.

(Von der Deduction der Categorien.)

113. Wir haben (97) die Handlung des Verstandes, wodurch er das in einer Anschauung enthaltene Mannichfaltige zu einem Begriffe verbindet, mit dem Namen *Synthesis* belegt. Weil aber bey der Verbindung zweyer Begriffe zu einem Urtheile keine andere Function des Verstandes in Thätigkeit gesetzt wird, als bey Verbindung des Mannichfaltigen in der Anschauung zu einem Begriffe; so kann der Name *Synthesis* für jede Verbindung gelten, sie sey, des Mannichfaltigen der Anschauung zu einem Begriffe, oder der mannichfaltigen Begriffe zu einem Urtheile.

114. Der Verstand muß selbstthätig seyn, um etwas zu verbinden; denn dieß ist sein Geschäft. Daraus aber folgt, daß unser Verstellungsvermögen sich das Mannichfaltige der Erscheinungen, wie es gegeben ist, als getrennt denkt; daß aber die Verbindung erst von unserm subjectiven Denkvermögen hineingetragen werde. Sobald ich sage: der Verstand verbindet, heist es so viel als sagte ich, die

Sinnlichkeit findet nur das Mannichfaltige, getrennt vor.

115. Bey dem Begriffe Verbindung ist aber noch etwas zu erwägen. Denn auſſer der Verbindung, (Synthesis) als Verſtandeshandlung, und auſſer dem Mannichfaltigen, das verbunden wird, verlangt man noch, daß das Mannichfaltige zu einer Einheit verbunden werden ſoll. Dieſe Einheit heiſſe die qualitative Einheit.

116. Die qualitative Einheit (115) aber kann erſtlich nicht in dem Mannichfaltigen der Objecte ſelbſt liegen, weil Verbindung überhaupt nicht in den Objecten liegt, weil ſie nur getrennt gegeben ſind, und der Verſtand die verbundene Einheit erſt zu Stande bringt. (114) Sie kann aber, dem Begriffe nach, nicht durch die Verbindung entſtehen, da dieſe doch ſchon vorausſetzt, daß man einen Begriff von der qualitativen Einheit habe. Wenn man ſagt: wir verbinden Mannichfaltiges zu einer Einheit, muß doch ſchon wohl vorausgeſetzt werden, daß man wiſſe, wozu man es verbinden will, daß eine Einheit durch Verbindung entſtehen kann. Der Begriff derſelben muß demnach ebenfalls *à priori* gegeben ſeyn.

117. Diese qualitative Einheit unterscheidet sich sattsam von der Kategorie Einheit. (103) Denn diese letzte gründet sich auf die Möglichkeit der einzelnen Urtheile: (ibi) aber jedes Urtheil setzt die Verbindung des Subjects mit dem Prädicate, und folglich unsere qualitative Einheit voraus.

118. Nun aber ist es gewiss, daß wenn wir sagen: ich habe eine Vorstellung, dies so viel heiße als: ich verbinde das Vorgestellte mit dem Ich denke. Denn nur dadurch wird eine Vorstellung, zu einer von mir gehaltenen Vorstellung gemacht, daß ich sie denke.

119. Eben so gewiss ist es, daß das Ich denke stets als das Nähmliche gedacht werden muß, weil sonst die mannichfaltigen Vorstellungen sich nicht zusammenfassen, und stets für meine eignen Vorstellungen erkannt werden könnten.

120. Das Ich denke, als Bewußtseyn betrachtet: heiße die reine, ursprüngliche Apperception; und als etwas betrachtet, das stets eins und dasselbe bleibt, also eine Einheit ausmacht, heiße es die transcendente Einheit des Bewußtseyns.

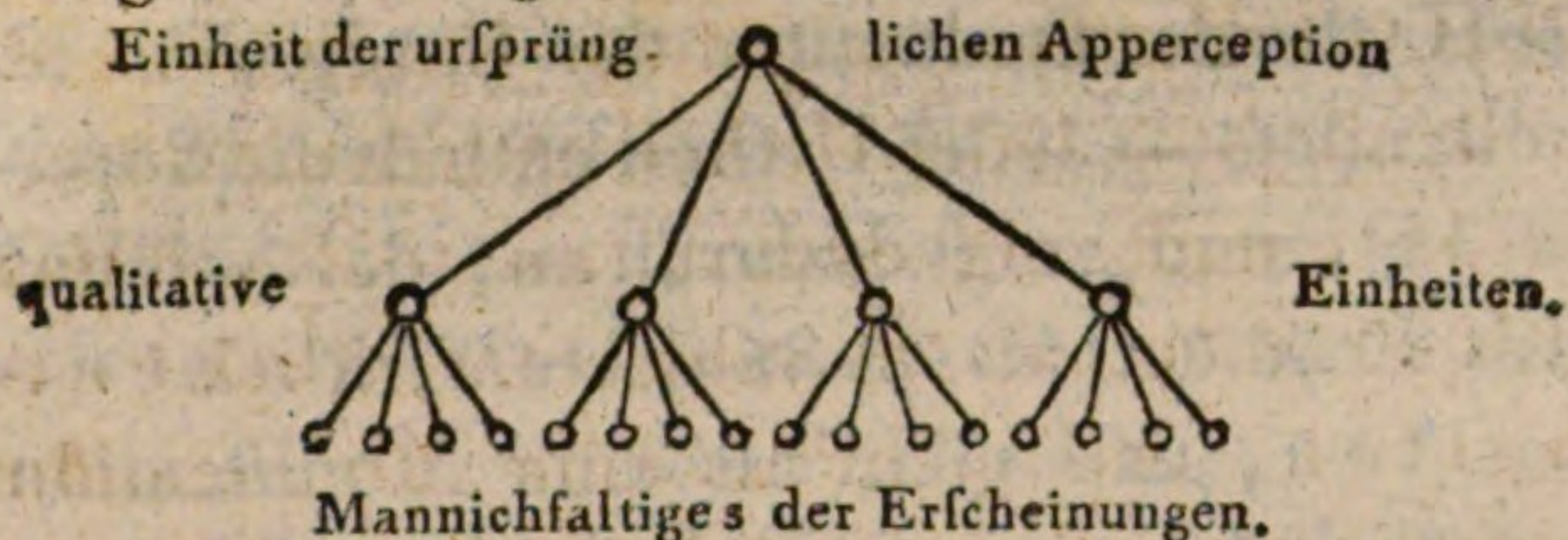
121. Diese Einheit des Selbstbewußtseyns, (120) setzt aber voraus, daß der

Verstand das Vermögen besitze, alles, was er denkt, mit dem einzigen Ich denke zu verbinden. (118) Weil nun jede Verbindung, die der Verstand hervorbringt eine Synthesis hieße, (113) so wird die Verbindung aller Vorstellungen mit der transcendentalen Einheit des Bewußtseyns, durch eine transcendental Synthesis geschehen; oder, mit andern Worten, man wird keine höhere Verbindung annehmen können als diese, weil sie selbst schon transcendental ist, und durch keine besondere Erfahrung bestätigt werden kann.

122. Nehmen wir das alles zusammen, so ergiebt sich folgendes Resultat. Alles Mannichfaltige der Anschauungen, muß von dem Verstande zu einer Einheit verbunden werden, um daraus einen Begriff, und aus diesen Begriffen abermahls Urtheile bilden zu können. (97 seq) Ohne diese Verbindung, wäre keine Erfahrung von Objecten möglich, indem das Mannichfaltige nur als getrennt, ohne Einheit angeschaut werden könnte. (114) Diese qualitativen Einheiten (115) müssen sich am Ende in der ursprünglichen Einheit der Apperception verbinden, (120) wenn wir von den qualitativen Einheiten sollen denken können, daß sie zu unseren Vorstellungen gehören, (118) Weiter hin-

aus kann ich nicht gehen, (121) und ich bin gezwungen, hier meinen Untersuchungen ein Ende zu machen, und die Einheit der ursprünglichen Apperception als das erste anzunehmen, worin sich alles verbindet, und als das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs.

123. Steigen wir also herab, von der Einheit der ursprünglichen Apperception, bis zu dem Mannichfaltigen der Anschauungen, so möchte die Stufenleiter folgendergestalt vorgestellt werden können.



Folglich werden Objecte von uns nur erkannt werden können, in sofern sie in der ursprünglichen Einheit der Apperception aufgenommen werden.

124. Nun aber ist der Verstand das Vermögen Objecte (Gegenstände der Sinnlichkeit) zu denken; (34) dieß kann er aber nur dann, wenn alles sich in der ursprünglichen Apperception verbindet. (122) Folglich beruhet die Möglichkeit aller Verstandeshandlung, d. h. unsere Erkenntniß vom Verstande selbst, auf der ursprünglichen Einheit der Apperception.

125. So wie aber Raum und Zeit deshalb für uns objective Gültigkeit haben, weil nur durch sie das Anschauen der Objecte möglich gemacht wird: (66) ebenso hat die transcendente Einheit der Apperception für uns objective Gültigkeit. Denn nur durch sie wird das Denken der Objecte für uns möglich. (124)

126. Dieß Bewußtseyn heiße demnach das objective Selbstbewußtseyn. (Vergleiche hiemit § 1.)

127. Nur noch einen Schritt, und die erste Hälfte der Deduction der Categorien ist vollendet. — Jedes Urtheil enthält die Copula ist, und zeigt dadurch an, daß wir uns das Prädicat als im Subjecte wirklich enthalten, und nicht als eine Modification unserer subjectiven Beschaffenheit denken. So wenn wir sagen: der Körper ist, schwer, wollen wir dadurch zu verstehen geben, daß: nicht nur wir fühlen den Druck des Körpers, sondern: es liegt etwas in dem Körper, wodurch er einen Druck auf uns oder jedes andere Ding äußern kann. Mit andern Worten heißt das so viel als: das Urtheil, in sofern es die Copula ist enthält, ist die Art, wie wir etwas objective, und nicht als bloße Modification unserer subjectiven Beschaffenheit betrachten. Nun aber ist doch et-

was als Object zu betrachten, (zu denken) nur dann möglich, wenn es sich auf irgend eine Art mit der Einheit der ursprünglichen Apperception verbinden läßt. Folglich wird das Urtheil, diese Art seyn; oder ein Urtheil ist das Mittel, wodurch wir etwas, was wir objective betrachten, unter die Einheit der Apperception bringen.

128. Zusammengenommen! Um das zerstreute Mannichfaltige der Anschauung als Objecte denken zu können, müssen wir es zuletzt unter die ursprüngliche Einheit der Apperception bringen; (122) das Mittel, wodurch wir etwas unter diese Einheit bringen, ist ein Urtheil. (127) Folglich wird für uns kein Object denkbar seyn, als durch die Fähigkeit zu urtheilen. Wir könnten aber nicht urtheilen, wenn nicht die Categorien im Gemüthe *à priori* lägen: so könnten wir gar kein allgemeines Urtheil fällen, wenn wir nicht den Begriff *Allheit à priori* hätten. Folglich ist das Denken der Objecte nur durch die Categorien möglich, und sie haben objective Gültigkeit. (112)

129. Dieser ganze Beweis gründet sich darauf, daß unser Verstand, um denken zu können, stets verbinden muß. (113. seq). Ein Verstand also, der selbst anschauete, d. h. der gar keine Verbin-

ung zu seinem Denken brauchte, würde auch nicht an unsere Denkformen gebunden seyn, oder: die Categorien haben nur für uns, aber für kein anderes Wesen objective Gültigkeit.

130. Dieß war nun die erste Hälfte der Deduction der Categorien: wir zeigten in derselben, daß für uns alles Denken bloß durch die Categorien möglich gemacht wird. Nun müssen wir zeigen, daß ohne sie auch kein Anschauen für uns möglich wäre.

II.

131. Bey jeder Anschauung, als Erscheinung, sind wir uns bewußt, daß wir sie haben. Dieß Bewußtseyn, das die Materie oder den Stoff (39) aus der Erfahrung entlehnt, heiße, das empirische Bewußtseyn.

132. Dieß empirische Bewußtseyn, (131) welches die Wahrnehmung einer Erscheinung ausmacht, ist eigentlich nur dadurch möglich, daß wir das Mannichfaltige der empirischen Anschauung zu einer Einheit zusammennehmen. So weiß ich nur dann, daß ich einen Tisch, und nicht bloß Füße und Platte sehe, wenn ich das in ihm enthaltene Mannichfaltige (Füße sammt Platte) als eine Einheit be-

trachte. Diese Verbindung des Mannichfaltigen der empirischen Anschauung zu einer Einheit, ist im Grunde eine Handlung des Verstandes; (97) sie heiße daher die *Synthesis der Apprehension*.

133. Diese *Synthesis der Apprehension*, (132) kann, weil sie die Anschauungen unmittelbar betrifft, nur vermöge der formellen Bedingung aller Anschauungen überhaupt, (60. 52) Raum und Zeit nämlich, geschehen. Wir würden z. B. das Mannichfaltige eines Hauses nicht als Einheit wahrnehmen, wenn wir nicht um das Ganze einen Raum sähen, der nicht Haus ist; würden das Mannichfaltige einer Begebenheit nicht als Eine Begebenheit wahrnehmen, wenn wir nicht eine Zeit vor und nach der Begebenheit wahrnehmen sollten, die nicht dazu gehört.

134. Nun aber sind Raum und Zeit nicht nur Formen unserer Anschauung (60. 52) sondern sie sind selbst Anschauung *à priori*, (60. 51) die auch, in sofern sie angeschauet werden, ein Mannichfaltiges enthalten. Daher muß auch dieses Mannichfaltige zu einer Einheit verbunden werden, wenn wir es wahrnehmen sollen; (132) und zwar muß der Verstand sich thätig beweisen, um dieses Mannichfaltige zu verbinden. Nun steht alle Verbindung des

Verstandes, unter der Einheit der ursprünglichen Apperception, (122) und daher unter den Categorien. (128) Folglich steht alle Wahrnehmung, aus deren Verbindung Erfahrung entspringt, unter den Categorien.

135. Als Erläuterung des bisher Gesagten, kann Folgendes dienen. Alle unsere Wahrnehmungen sind an und für sich einzeln, und stehen, als solche, in gar keiner Verbindung mit einander. In dem Augenblicke, wo ich die Spitze meiner Feder bemerke, kann ich nicht auch den Theil oberhalb der Spitze zugleich wahrnehmen. Wenn ich mir dennoch beyde Theile, als zu einem Ganzen gehörig, vorstellen kann; so muß ich das Vermögen besitzen, mir einen Gegenstand, auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung, vorzustellen. So stelle ich mir den gehabten Eindruck der Federspitze auch denn noch vor, wenn er schon nicht mehr gegenwärtig ist, und ich schon den obern Theil der Federspitze wahrnehme. Diefs vermögen nennt man *Einbildungskraft*.

136. Wie man hieraus sieht, besteht Einbildungskraft (135) eigentlich aus zwey Theilen: aus Sinnlichkeit und Verstand. Weil sie nämlich stets anschauet, gehört sie zur Sinnlichkeit; weil sie doch aber

sich nicht wie die Sinnlichkeit, bloß leidend verhält, und es nur auf die Receptivität der Eindrücke ankommen läßt, sondern durch eigene Thätigkeit den gehalten Eindruck mit dem gegenwärtigen, in unserm Bewußtseyn zu einem Ganzen verbindet, ist sie eine Wirkung des Verstandes auf unsere Sinnlichkeit.

137. Wenn wir daher das Mannichfaltige einer Wahrnehmung durch die Synthesis der Apprehension (132) zu einer Einheit verbinden, muß es durch die Einbildungskraft geschehen; d. h. der Verstand muß sein Vermögen auf die Sinnlichkeit zu wirken, (136) ausüben.

138 Was aber der Verstand sich vorstellen kann, geschieht, wie jede Handlung des Verstandes, nur durch die Verbindung der Theile in die Einheit der ursprünglichen Apperception, (122) den Categorien gemäß. (128) Folglich stehen auch alle Wahrnehmungen, und mithin alle Erfahrungen unter den Categorien, und werden nur durch sie möglich.

139. Das Resultat dieser Deduction ist dieses. Durch die Categorien, als Begriffe *à priori*, zeigt sich die Möglichkeit, wie wir Gegenstände denken können. Aber denken ist noch nicht erkennen. Zu diesem gehört, außer dem Begriffe, noch

eine Anschauung, die diesem Begriffe entspricht. (71) Folglich werden alle Categorien nur in so fern Erkenntnis gewähren, als ihnen Anschauungen entsprechen. Nun aber sind Anschauungen stets sinnlich, und die Erkenntnis eines durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenstandes, heißt empirisch. Folglich haben die Categorien nur auf die Erkenntnis empirischer Gegenstände, d. h. der möglichen Erfahrung, ihre ganze Anwendbarkeit. An und für sich gedacht, sind die Categorien ohne alle Bedeutung, und am wenigsten können sie zur Erkenntnis irgend eines Gegenstandes führen, der nicht zu irgend einer möglichen Erfahrung gehört.



SECHSTE VORLESUNG.

(Analytik der Grundsätze)

I.

140. **B**is jetzt haben wir uns zu zeigen be-
strebt, daß durch die Anwendung der Cate-
gorien auf mögliche Erfahrung, Erfahrung
selbst erst möglich werde. Nun soll unsere
Bemühung dahin gehen, darzulegen, wie
die Categorien wirklich auf Erfahrung
angewandt werden, wie aus jeder Cate-

gorie ein Grundsatz sich bilde, der allemahl einen ihm entsprechenden Theil der Erfahrung begründet, und endlich, wie es möglich sey, die Categorien anzuwenden. Wir fangen aber von der wirklichen Anwendung der Categorien auf die Grundsätze an, die der Erfahrung zum Gesetze dienen, weil alsdann die Art, wie diese Anwendung geschieht, verständlicher, und leichter zu übersehen seyn dürfte.

141. Wir wollen demnach alle transcendente, nicht aus der Erfahrung geschöpfte, aber aller Erfahrung zum Grunde liegende, und ihr zur Richtschnur dienende Urtheile, in systematischer Ordnung vortragen, und mit dem Grundsätze der analytischen Urtheile anfangen.

142. Da zeigt sich nun, daß die erste Bedingung aller analytischen Urtheile (16) der Grundsatz sey: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, das dessen Begriff widerspricht. Dieser Grundsatz heisst bekanntermaßen der Satz des Widerspruches.

143. An und für sich ist dieser Satz nur von negativer Brauchbarkeit: er sagt nur aus, wie wahre Urtheile oder Begriffe nicht beschaffen seyn müssen; keinesweges aber, wie sie beschaffen seyn sollen,

wenn sie wahr sind. Daher gehört er bloß in die Logik, (72. 81) nicht aber in die Transcendentalphilosophie: er spricht bloß von dem Formalen der Erkenntniß, ohne Rücksicht auf ihre Materie. (82)

144. Für analytische Urtheile aber ist er dennoch von positiver Brauchbarkeit. Denn analytische Urtheile entwickeln die Prädicate aus dem Begriffe des Subjects, ohne diesem eine größere Ausdehnung, durch das Urtheil, zu verschaffen. Da ist nun gewiß jede Entwicklung falsch, die dem Subjecte widerspricht; jede wahr, dessen Gegentheil ihm widerspricht.

145. Eigentlich zu reden, ist dieser Satz selbst analytisch. Denn er sagt nichts mehr als: ein jedes Ding ist das, was es ist. Und so ausgedrückt, nennt man ihn den Satz der Identität.

146. Man giebt aber diesem Satze manchemahl eine synthetische Gestalt, indem man sagt: kein Ding kann zugleich seyn, und nicht seyn. Man muß sich hier des Wortes zugleich allerdings bedienen; denn nach und nach, in verschiedenen Zeiten, geht es sehr wohl an, daß ein Ding seyn und nicht seyn könne. Durch diesen Zusatz, wodurch der Begriff der Zeit mit dem Begriffe eines Dinges verbunden wird, scheint

man aus dem Begriffe des Subjects hinauszugehen, und dem Satze ein synthetisches Ansehen zu geben. Dann aber könnte gar füglich die Frage *quid juris?* oder wie kommen wir zu diesem Satze? aufgeworfen werden. Allein eigentlich bedeutet das Wort zugleich hier weiter nichts, als daß wir das eine von zwey entgegengesetzten Prädicaten zu dem Begriffe des Subjectes schlagen, und das andere dann als einen Widerspruch ausschliessen sollen. Z. B. der Satz: Ein Mensch kann nicht zugleich jung und alt seyn, scheint durch das Wort zugleich synthetisch zu seyn. Im Grunde meynt man damit bloß: ein junger Mensch ist nicht alt, und ein alter ist nicht jung; und das folgt bloß analytisch, nach dem Satze des Widerspruches.

II.

147. Nachdem wir diesem Mißverständnisse vorgebeugt haben, kehren wir zu den analytischen Urtheilen zurück. Bey ihnen hat der Satz des Widerspruches, völlige, sogar positive Brauchbarkeit, (144) Hingegen findet er auf synthetische Urtheile gar keine Anwendung. Im dem Urtheile: der Tisch ist rund, werde ich durch den Satz des Widerspruches nimmermehr ausmachen können, ob ich wahr oder

falsch geurtheilt habe. Denn ich gehe ja aus dem Begriffe hinaus, und verbinde etwas mit ihm, das gar nicht in ihm enthalten ist.

148. Bey synthetischen Sätzen *à posteriori* berechtigt mich, wie wir schon oben gesehen, (23) die Erfahrung selbst zu meinem Urtheile; und der Grundsatz derselben ist demnach: alles, was wir als verbunden mit dem Objecte erfahren, wird ihm als Prädicat beygelegt.

149. Von synthetischen Sätzen *à priori* aber, die sich diesem Grundsätze nicht unterwerfen können, da sie nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, wird der Grundsatz lauten: jedes Prädicat kann synthetisch *à priori* mit einem Subjecte zu einem wahren Urtheil verbunden werden, wenn dadurch ein Urtheil entsteht, das den Bedingungen möglicher Erfahrung gemäß ist.

150. Doch dieß bedarf einer Erläuterung. Alles Mannichfaltige der Anschauung wird durch Einbildungskraft (135) in die Synthesis der Apprehension (132) verbunden; diese abermahls durch den Verstand in die Einheit der Apperception. (122) Folglich ist Erfahrung, wofern sie nicht raplodische Wahrnehmung einzelner, getrennter Vorstellungen, ohne allen Zusammenhang seyn soll, nur dann möglich,

wenn wir das Mannichfaltige derselben in die Einheit der Apperception verbinden können. Dazu bedienen wir uns der Urtheile. (127) Diese Urtheile aber, in so fern sie synthetisch sind, stehen unter gewissen Grundsätzen *à priori*, von denen wir bald reden werden. Folglich wird Erfahrung nur durch diese Grundsätze *a priori* möglich gemacht. Daher enthalten alle diese Grundsätze ihre Wahrheit nur dadurch, daß sie Bedingungen an die Hand geben, wie Erfahrung möglich werde. Folglich ist ihr Grundsatz, wodurch sie objective Gültigkeit erhalten, kein anderer, als der (149) angegebene.

151. Diese synthetischen Grundsätze *à priori* entspringen aber aus den Categorien, so daß diese letzten, wie wir bald sehen werden, ihre Anwendung stets in einem Grundsätze finden. Daher können wir den Umriss aller synthetischen Sätze in einer Tafel vorlegen, die nach der Tafel der Categorien eingerichtet ist.

152. Es entstehen nämlich für die

Catego- rien der	1. Quantität.	die Grund- sätze <i>à</i> <i>priori</i> , welche den Namen haben	1. Axiomen der An- schauung.
	2. Qualität.		2. Anticipationen der Wahrnehmung.
	3. Relation.		3. Analogien der Er- fahrung.
	4. Modalität.		4. Postulate des empiri- schen Denkens.

153. Ehe wir nun zu der Erklärung dieser Tafel schreiten, bemerken wir, daß so wie die beyden ersten Categorien, die mathematischen, die beyden letzten aber die dynamischen hießen; (107. 1^o) eben so, und aus dem nämlichen Grunde, mögen die beyden ersten Classen von Grundsätzen die mathematischen, die beyden letzten aber die dynamischen Grundsätze genannt werden.

III.

Axiomen der Anschauung.

154. Wenn wir den reinen Verstandesbegriff Quantität auf Erfahrung anwenden, geschieht es durch folgenden synthetischen Grundsatz *à priori*.

„ Alle Anschauungen sind extensive Größen „

154. Wir haben also hier zwey Dinge zu thun: erstlich zu erklären, was mit diesem Grundsatze gemeynt sey; und zweytens zu beweisen, daß durch ihn, und nur durch ihn Anschauungen möglich werden: d. h. daß er objective Gültigkeit habe. Also zur Erklärung desselben!

156. Jedes mannichfaltige Gleichartige in der Anschauung heist eine GröÙe.

157. Eine Gröſſe (156) heißt *e x t e n ſ i v*, wenn die Theile derſelben nothwendig vor dem Ganzen gegeben werden müſſen; oder mit andern Worten, wenn durch die Vorſtellung der Theile, die des Ganzen möglich gemacht wird. So kann ich keine Linie, als Ganzes anſchauen, wenn ich ſie mir nicht als aus kleinern Linien beſtehend, die ihre Theile ſind, vorſtelle; ſo ſchaue ich eine Begebenheit in der Zeit als Ganzes an, wenn ich die kleinern Begebenheiten, die die ganze Begebenheit ausmachen, durchlaufe.

158, Man verſteht alſo ſchon, was es heißt: alle Anſchauungen ſind *extenſive* Gröſſen: ſie ſind ein ſolches mannichfaltiges Gleichartige, in dem das Anſchauen des Ganzen, durch das der Theile möglich gemacht wird. Nun zum Beweiſe!

159. Alle Erſcheinungen werden von uns unter den formalen Bedingungen unſerer Sinnlichkeit, im Raume und der Zeit angeſchauet, (52. 60.) und wären ohne dieſe gar keine Objecte für uns. (66) Nun enthalten Raum und Zeit ein mannichfaltiges Gleichartige, bey dem die Theile dem Ganzen vorhergehen: der gröſſere Raum wird nur durch die Vorſtellung der kleinern Räume, die gröſſere Zeit nur durch

die Vorstellung der kleinern Zeiten, als deren Theile, möglich. Folglich sind Raum und Zeit, als Anschauungen *à priori*, (51. 60) selbst extensive Gröſſen, (156) und das Anschauen der Objecte, wird für uns nur möglich, wenn wir sie, wie den Raum und die Zeit selbst als extensive Gröſſen betrachten.

160. Ohne diesem Grundsatz, oder mit andern Worten, wenn dieser Grundsatz nicht *à priori* von uns als wahr anerkannt würde, wäre das Anschauen der Erscheinungen gar nicht möglich. Daraus läßt es sich nun vollständig begreifen, woher die Sätze der Mathematik mit Bestimmtheit auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden können: ein Vortheil, den keine andere Wissenschaft aufzuweisen hat. Das geht nämlich so zu. In der Mathematik werden die Regeln der Construction der extensiven Gröſſen gelehrt. Eine Regel der Construction ist aber nichts anders, als die Bedingung der Art, wie wir extensive Gröſſen anschauen müssen; d. h. wenn wir extensive Gröſſen überhaupt anschauen wollen, wird es für uns nur möglich auf die Art, wie es in der Geometrie gelehrt wird. Die Mathematik macht also das Anschauen der Erscheinungen überhaupt allererst möglich, und dann muß freylich die wirkliche Anschauung der Möglichkeit

lie anzuschauen gemäß seyn. Ein Dreyeck z. B. lehrt die Geometrie, ist eine Figur, worin der äussere Winkel grösser ist, als jeder der beyden innern ihm gegenüberstehenden. Dieser Satz, nach der von uns angenommenen Erklärungsart, ausgedrückt, bedeutet: eine Figur kann als Dreyeck nur unter der gedachten Bedingung angeschaut werden. Folglich wenn ein vor mir liegendes Stück Holz, als Dreyeck angeschaut werden soll, muß es auch der in der Geometrie gelehrtten Bedingung gemäß seyn.



SIEBENTE VORLESUNG.

IV.

(Anticipationen der Wahrnehmung.)

161. **E**ben so wenn wir den reinen Verstandesbegriff Qualität auf Erfahrung anwenden, geschieht es durch folgenden synthetischen Grundsatz *à priori*:

„ In allen Erscheinungen hat das Reale derselben, (was in denselben empfunden wird) eine intensive Grösse, d. i. einen Grad.

162. Wir wollen uns der nähmlichen Methode, wie oben bey dem Axiom der Anschauung, bedienen, und erstlich zeigen, was wir unter diesem Grundsatze verstehen, dann ihn zu beweisen suchen.

163. Bey den extensiven Gröſſen (157) kann das Ganze ſtets mit ſeinen Theilen verglichen, und gleichſam durch ſie gemessen werden. Fände ſich aber eine Gröſſe, (156) die man ſich ſtets als Einheit vorſtellen, und nur durch ihren Abſtand von dem Nichtſeyn derſelben: d, h. von dem Zuſtande worin die Gröſſe $= 0$ iſt, meſſen müſſte; ſo würde ſie eine intensive Gröſſe heißen.

164. Der Abſtand der intensiven Gröſſe von dem Zuſtande $= 0$ heißt ihr Grad.

165. Jede unſerer Empfindungen (36) kann in zwiefacher Rückſicht betrachtet werden. Ein Mahl bloß formal, und ein anderes Mahl material, als real. Sehen wir in der Empfindung nur auf die Art, wie ſie, vermöge der formalen Bedingungen unſerer Sinnlichkeit, angeſchauet wird, wie z. B. daß die Wärme des Zimmers nach und nach entſtanden iſt; ſo abſtrahiren wir von allem Realen derſelben, und betrachten ſie nur formaliter. Abſtrahiren wir aber von dieſer formalen Bedingung der Sinnlichkeit, und erwägen bloß die Wirkung, die ſie auf uns in dem jetzigen Augenblick macht, ohne auf ihre Entſtehung in der Zeit Rückſicht zu nehmen; ſo haben wir das Reale derſelben in Betrachtung gezogen.

166. Bey diesem Realen der Empfindung (165) findet sich nun, daß wir es in Gedanken jedes Mahl stärker oder schwächer denken, und es bis auf das Nichtseyn der Empfindung abnehmen lassen können. Nun aber heist jedes mannichfaltige Gleichartige, das gröfser oder kleiner gedacht werden kann, eine Gröfse. (156) Folglich haben alle unsere Empfindungen eine Gröfse.

167. Aber alle unsere Empfindungen stehen isolirt, abgesondert eine von der andern da. Das Reale in der Empfindung der Wärme dieses Zimmers, wird nicht deswegen für so oder so groß gehalten, weil wir es mit der Wärme eines andern Zimmers vergleichen: so vergleichen, als entstände die grössere aus der kleinern, wie die grössere Linie aus der kleinern entsteht; sondern wir betrachten jedes Reale der beyden Empfindungen als Einheit für sich, und sagen: die Wärme dieses Zimmers ist gröfser, als die des andern, weil wir hier länger brauchten auf o, das Nichtseyn der Empfindung, zu kommen, als dort. Wer z. B. in ein warmes Zimmer von 12° Reaumür tritt, sagt nicht deshalb das Zimmer sey warm, weil er es auf der Strasse nur 8° warm gefunden hat, und die Wärme es Zimmers $= 12^{\circ}$ durch einen Zusatz

von 4° zu der Strassenwärme = 8° entstanden ist; sondern, da die Zimmerwärme gar nicht die Fortsetzung der Strassenwärme ist, sagt er das Zimmer ist warm, weil er es empfindet, weil er eine Zeit braucht, um auf Null zu kommen, d. h. bis er die Empfindung in Gedanken aufheben könnte. — Also: das Reale der Empfindung wird demnach stets als Einheit betrachtet, und das Messen derselben geschieht, in uns, durch die Vergleichung mit dem Null, dem Nichtseyn der Empfindung. Mit andern Worten: das Reale der Empfindung ist eine intensive Gröfse. (163)

168. Nun aber wird jede Empfindung doch empfunden, d. h. sie ist nicht = 0; sie hat also einen Abstand von Null, wenn sie empfunden werden kann. Folglich hat alles Reale der Empfindung einen Grad. (164)

169. Vor aller Erfahrung also wissen wir, dafs alles Reale der Empfindung einen Grad habe. Obgleich also die Empfindung selbst nur empirisch, und daher *à posteriori* gegeben werden kann, kennen wir doch von ihr ein Gesetz *à priori*, das uns die Bedingung an die Hand giebt, wodurch Empfindung überhaupt möglich wird; das Gesetz nämlich, dafs sie einen Grad haben müsse, wenn sie soll empfunden

den werden. Wir anticipiren diesen Grundsatz der Wahrnehmung vor der Wahrnehmung selbst; und daher heisst er *Anticipation der Wahrnehmung*.

V.

170. Wir müssen hier einige Folgen beybringen, die sich unmittelbar an diese zwey Grundsätze anschliessen. Erstlich: alle Erscheinungen sind stetige Grössen. (*Quanta continua*.) Man nennt nämlich eine Grösse stetig, wenn man keinen Theil derselben als den kleinsten annehmen kann, und zwar deshalb nicht, weil man überzeugt ist, dass es deren noch kleinere geben muss. Nun ist das aber vollkommen der Fall, sowohl mit dem Formalen, als dem Realen der Erscheinungen. Denn das Formale derselben, ist eine extensive Grösse, (153) und wird in Raum und Zeit angeschauet. Nun aber sind Raum und Zeit selbst stetige Grössen: es giebt keinen Raum, der nicht kleiner, keine Zeit, die nicht kleiner gedacht werden könnte. Folglich auch die in ihnen enthaltene Erscheinungen. Da aber auch das Reale der Empfindung eine Grösse hat, die, so lange sie Empfindung bleiben soll, nicht $= 0$, also nicht die kleinste seyn kann, indem zwischen jedem Et-

was bis zum Zero, noch unendliche Abstufungen denkbar sind; so sind die Empfindungen, auch in Betracht des Realen, stetige Gröfsen.

171. Zweytens aber folgt unmittelbar daraus, dafs keine Erfahrung vermögend sey, uns den Mangel des Realen der Empfindung zu bewähren: wie man zum z. B. durch mancherley Versuche wahrte, das Daseyn eines leeren Raumes zu zeigen, nicht blofs zu schliessen. Denn wenn es einen solchen Mangel gäbe, so würde dieß der Zustand seyn, worin das Empfinden $= 0$ wäre, d. h. ein Zustand der nicht empfunden, und kein Gegenstand möglicher Erfahrung werden könnte, indem alles, was empfunden werden kann, einen Grad haben, und nicht $= 0$ seyn muß. — Nur hüte man sich das Entgegengesetzte der Empfindung $= 0$ zu setzen, und z. B. Kälte für den Zustand $= 0$ der Wärme zu halten. Denn diese hat abermahls einen Grad, der entweder mit dem Zeichen — belegt werden müßte; oder, welches der Wahrheit gemässer ist, nur ein kleinerer Grad der Wärme ist.

VI.

(Analogien der Erfahrung.)

172. Ehe wir nun den Grundsatz, den wir mit dem Namen der Analogie der Erfahrung belegen, selbst aufstellen, müssen wir folgende Bemerkungen voranschicken. — Die beyden mathematischen Grundsätze, (153) die wir bisher behandelt haben, sind *Constitutiv*, d. h. sie lassen sich in jeder Erfahrung darstellen, und geben Gesetze für das Verhältniß der Erscheinungen. Der Grundsatz: alle Anschauungen sind extensive Größen, wird durch jede Linie, durch jede Begebenheit in der Zeit dargestellt, und zeigt uns die Möglichkeit an, wie eine Linie überhaupt, angeschaut werden könne. Eben so finden wir in jeder Wahrnehmung die Bestätigung des Grundsatzes, den wir *Anticipation der Wahrnehmung* nannten, weil wir sehen, daß jede Empfindung wirklich nicht $= 0$ sey, also einen Grad habe.

173. Allein die dynamischen Grundsätze, (153) von denen wir jetzt reden werden, und die auf das *Daseyn* der Erscheinungen Bezug haben, lassen sich nicht durch die Erfahrung bestätigen. Denn von der Art wie die Erscheinungen wirklich sind, haben wir nicht den mindesten

Begriff. Sie werden daher bloß *regulativ* seyn, werden uns die Regeln überhaupt an die Hand geben, wie wir vom Daseyn überhaupt mögliche Erfahrung haben können, ohne uns über das Daseyn ins besondere, den mindesten Aufschluß zu geben. So wenn wir zeigen werden, daß das Gesetz der Causalität nothwendig zur möglichen Erfahrung sey, wird dieß nur von der Causalität überhaupt angehen, nicht aber von der besondern: man wird nicht zeigen können, was in jedem besondern Falle die Ursache zu einer Wirkung sey, sondern daß es überhaupt eine Ursache gebe.

174. Eben deßwegen, weil diese Grundsätze nur *regulative* sind, (173) belegen wir sie mit dem Namen der Analogien der Erfahrung. Wenn der Mathematiker das Verhältniß von zweyen Paaren von Größen, wie z. B. von 2: 4 und 3: 6 gleich findet, heißt er das Verhältniß *analog*. In seiner Wissenschaft, in der es überhaupt nur auf Verhältniß ankommt, findet er auch daher, nach der *Regula de tri*, zu drey gegebenen Gliedern, stets das vierte, seiner wahren Beschaffenheit nach. In der Philosophie hingegen wird das vierte Glied, durch drey gegebene Glieder, nie seinem Daseyn nach

gefunden; sondern es wird uns bloß die Regel an die Hand gegeben, daß wir es nun getrost in der Erfahrung suchen können. Borgen verhält sich zu schenken, wie miethen zu kaufen. Durch diese Analogie wird nichts gekauft, noch weiß ich dadurch was Kaufen, in jedem besondern Falle, bedeutet. Aber sie hat uns die Regel gezeigt, wodurch wir erkennen sollen, was Kaufen ist, sobald wir eine Handlung antreffen, die im gedachten Verhältniß das vierte Glied ausmacht.

175. Eben so wird es mit unsern Grundsätzen beschaffen seyn. Sie werden uns nicht anzeigen, was die jedesmalige Erfahrung ist, sondern bloß die Regel wodurch sie zu erkennen möglich wird.

176. Nach dieser Einleitung kommen wir zu den Analogien der Erfahrung selbst. Der allgemeine Grundsatz derselben ist:

„ Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. „

177. Da dieser Satz leicht verstanden wird, indem er weiter nichts sagt als: nur dann können wir Erfahrung haben, wenn wir uns vorstellen, daß die Erscheinungen in einem wirklichen Zusammenhang

stehen, der nicht bloß von unserer subjectiven Beschaffenheit abhängt; so können wir sogleich zum Beweise schreiten.

178. Alle Erfahrung muß, der formalen Bedingung des innern Sinnes gemäß, in der Zeit angeschauet werden. (65) Dieses, daß es von uns so angeschauet werden muß, macht aber eigentlich noch nicht das aus, was wir Erfahrung nennen. Denn dazu wird nicht bloß erfordert, daß wir, in unserm Gemüthe, das Mannichfaltige der Anschauungen, so oder so in der Zeit, zusammenstellen; sondern daß es auch objective eben so zusammenstehe, wie wir es uns vorstellen. Die Zeit, in der die Begebenheiten geschehen, kann nichts dazu beytragen. Sie ist, an und für sich, wenn nämlich keine Begebenheit in ihr geschehe, gar kein Gegenstand der Wahrnehmung; und sie kann daher auch nicht Schuld seyn, daß die Begebenheiten, die in ihr geschehen, von uns so betrachtet werden, als ständen sie als Objecte, in eben der Ordnung, in der wir sie uns vorstellen. Daß der Tisch, den ich gestern gesehen, auch der ist, den ich heute sehe, wenn er auch unterdessen schmutzig geworden ist; daß es Tag ist, wenn die Sonne über dem Horizont ist; daß Sonne und Mond, im ersten Viertel

wirklich zugleich über dem Horizonte bemerkbar sind: das alles rechne ich zu den Erfahrungen, und gebe ihnen Objectivität. Denn ich sage überall: es ist so, nicht es geht so in mir vor; und doch weiß ich eigentlich weternichts, als daß ich mir diese Sachen so vorstelle, nicht daß sie so sind. Da wir es aber dennoch thun, und das Bewußtseyn der Regel, wonach unsere Vorstellung sich richtet, zu der Regel für die Objecte der Erfahrung machen; so müssen wir einen Grundsatz *à priori* haben, der uns das zu thun lehrt: d. h. es wird nothwendig seyn, wenn wir die Erfahrung haben wollen, daß wir uns vorstellen, die Erscheinungen seyn eben so in der Art wirklich verknüpft, als wir sie uns vorstellen; welches unsere Analogie war.

179. Weil nun alle Wahrnehmungen als nothwendig in der Zeit verknüpft, von uns vorgestellt werden müssen, (65. 178.) die drey Arten aber, wie wir uns etwas das in der Zeit geschieht, vorstellen können, keine andere sind, als Beharrlichkeit, Folge, und Zugleichseyn; so wird es auch, in Betreff der Categorie Relation, oder des Bezuges von einem daseyenden Dinge auf das andere, nur drey Analogien der Erfahrung geben. Die

Analogie der Relation der Substanz zu ihrem Accidenz, als des Beharrlichen in der Zeit; die der Relation der Ursache zur Wirkung, als der Folge in der Zeit; und die der Relation der gemeinschaftlichen Wechselwirkung der Dinge auf einander, als des Zugleichseyns in der Zeit.

A.

ERSTE ANALOGIE.

(Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.)

180. Dieser Grundsatz lautet:

„Bey allem Wechsel der Erscheinungen beharret etwas als Substanz; und das Quantum der Substanzen wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“

181. Die Nothwendigkeit dieses Grundsatzes, wird aus folgenden Betrachtungen erhellen. — Alle unsere Apprehensionen sind bloß succesiv: die Wahrnehmung, die wir in diesem Augenblicke haben, ist nicht die des vorigen. Daher ist sie auch wechselnd: die Lichtflamme ist stets eine andere, der Mensch stets ein anderer. Bey allem dem stellen wir uns diese Veränderungen doch so vor, als kämen sie einem Etwas zu, das sich nicht verändert, das

beharrlich das Nähmliche bleibt. Wir sagen: die Lichtflamme hat sich verändert, der Mensch hat sich verändert, und müssen daher beyde als beharrlich denken.

182. Mit andern Worten, und weil alle Erscheinungen in der Zeit angeschauet werden, heisst das: wir stellen uns vor, dass das Veränderliche nur einen bestimmten, eingeschränkten Zeitpunkt ausfülle, das Beharrliche aber zu aller Zeit da sey. Woher kommt das? Die Zeit selbst, nicht die Begebenheit in ihr, kann doch nicht selbst wahrgenommen, und daraus erkannt werden, dass etwas zu aller Zeit da sey?

183. Allein ohne diese Voraussetzung des Beharrlichen, wäre gar keine Erfahrung möglich. Wir würden alsdann wohl sagen können, dass wir dem Entstehen und Vergehen der Dinge zu sehen, nicht aber, dass sich etwas verändert habe. Mein Zimmer wird verändert, wenn es bleibt, und die Meubles in demselben vertauscht werden; die Meubles hingegen werden nicht verändert, sondern die Alten gehen hinweg, und neue kommen, (stehen) an ihre Stelle. Nimmt man das nun im ausgebreitesten Sinne, so würde ich gar nichts wahrnehmen können; denn in dem Augenblicke,

wo ich glaubte ein Etwas vor mir zu haben, wäre es schon nicht da, weil alles veränderlich, und nichts beharrlich ist. Folglich, da doch Wahrnehmung möglich ist, und unsere Vorstellungen bloß successiv, also veränderlich sind: so hat der Verstand keinen andern Weg dieß sich zu erklären, als den Grundsatz anzunehmen, daß es etwas Beharrliches gebe. Der Grundsatz ist also nothwendig zu der Möglichkeit der Erfahrung, und daher *à priori*,

184. Nun aber ist doch der Begriff des Beharrlichen oder der Substanz, daß sie zu allen Zeiten existirt. Folglich kann auch das Quantum derselben weder vermehrt noch vermindert werden. Welches der zweyte Theil unserer Analogie war.

185. Als unmittelbare Folge fließt hieraus der Satz; aus Nichts kann nichts werden, und nichts kann in Nichts zurückkehren. (*Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.*) Denn wäre dieß nicht für uns ein nothwendiger Satz, könnten wir uns vorstellen, daß Substanzen anfangen oder vergehen können; so wäre alle Erfahrung für uns verloren. Alsdann würde, wie sich durch (181 seq.) indirecte beweisen läßt, alles nur Veränderung seyn, es gäbe nichts Beharrliches, und wir könnten dann unsere successiven Vorstellungen

nicht von den Objecten der Vorstellung unterscheiden, d. h. es wäre gar keine Erfahrung möglich.

186. Daraus nun versteht man ferner, was *V e r ä n d e r u n g* eigentlich heiße. Veränderung ist nämlich die verschiedene *A r t*, wie wir die Substanz wahrnehmen; erst in diesem Zustande, dann in einem andern.

187. Dadurch aber, daß das Nähmliche auf verschiedene Art wahrgenommen wird, entsteht nichts Neues, noch v e r g e h t das Alte. Wollte man glauben, daß bey jedesmahliger Veränderung wirklich etwas Neues e n t s t e h e; so hätte man nur zwey Wege vor sich offen, um dieß denken zu können. Entweder man müßte die Veränderung, die ich wahrnehme, als das erste Entstehen überhaupt ansehen, oder bloß als das erste Entstehen eines Dinges dieser Art. Aber beyde Fälle sind nicht denkbar. Denn im ersten Falle würde die Zeit vor diesem Entstehen, ganz leer an Begebenheiten seyn; wir würden auch nicht wissen können, daß eine Zeit dieser Begebenheit vorher gegangen ist, indem eine an Begebenheiten leere Zeit, kein Gegenstand der Wahrnehmung werden kann. Und doch sollten wir sagen: das Ding ist in der Zeit

entstanden, (hat angefangen) sollten voraussetzen können, daß es eine Zeit gab, wo es nicht war? Das ist ungereimt. Im zweyten Falle, müßte dem Entstehen dieses Dinges, das Daseyn eines Dinges anderer Art vorhergehen. Dieses schon vorhandene Ding, würde also jetzt anders wahrgenommen, als vorher, da das zweyte noch nicht da war: d. h. das erste Ding hätte sich verändert; (186) und wir kommen bey dieser Annahme abermahls bloß auf Veränderung zurück, die wir doch nicht zugeben wollten.

188. Ein Beyspiel mag dieses erläutern. Es wird helle. Ich behaupte dieß sey bloß eine verschiedene Art das Daseyn dessen wahrzunehmen, das hell wird, sey bloß Veränderung, nicht Entstehen. Denn wollte man annehmen, dem Hellwerden, sey gar keine Begebenheit also auch keine Finsterniß vorher gegangen; so wird es nicht hell, sondern es ist zu allen Zeiten hell gewesen. Nimmt man aber an, daß es vorher finster war, und jetzt die Helligkeit entstehe; so ist dieß nur eine Veränderung dessen, das finster war, des Zimmers z. B. und setzt daher abermahls etwas Beharrliches voraus.



ACHTE VORLESUNG.

B.

ZWEYTE ANALOGIE.

(Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der
Causalität.)

189. **D**er synthetische Grundsatz von dem wir hier sprechen wollen, wird ausgedrückt:

„ Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und der Wirkung. „

190. Aus folgenden Momenten wird sich die Nothwendigkeit ergeben, die dieser Grundsatz hat, wenn Erfahrung für uns möglich werden soll. Denn erstlich ist es gewiss, daß wir in unserm Bewusstseyn unsere Vorstellung von dem unterscheiden, was wir uns vorstellen. Das letzte, das Vorgestellte nämlich, nennen wir das Object. So unterscheiden wir genau das Haus das wir sehen, von der Vorstellung, die wir von dem Hause haben, und nennen das Haus das Object, obgleich in unserm Bewusstseyn kein eigentliches Haus liegt, sondern bloß eine Vorstellung desselben.

191. Zweytens ist es eben so gewiss, daß alle unsere Vorstellungen successive sind

d. h. jede ihre bestimmte Stelle in der Zeit habe. Die Zeit selbst, ohne die Vorstellungen gedacht, die wir in ihr haben, kann doch nicht wahrgenommen werden; und sie kann daher, an und für sich, nicht Schuld seyn, daß wir eine jede Vorstellung da, oder dorthin in der Zeit setzen. Woher kommt es demnach, wenn wir die Vorstellungen *A*, *B*, *C*, in dieser Ordnung gehabt haben, daß wir sie nicht in eben der Zeit, nach der Ordnung *C*, *B*, *A*, oder *B*, *A*, *C* u. s. w. bekommen können? Nachher, zu einer andern Zeit, ist dieß freylich möglich, aber dann sind es auch nicht mehr die nämlichen Vorstellungen, sondern sind andere ähnlicher Art.

192. Drittens ist ferner gewiß, daß es manchemahl von mir abhängt, in welcher Ordnung ich mir die Objecte vorstellen will, und manchemahl nicht. So kann ich mir alle Objecte im Raume, meine Rockknöpfe z. B. von oben herab, oder von unten herauf vorstellen, ohne daß dadurch etwas, weder an meiner Vorstellung von jedem einzelnen Knopfe, noch an ihrer Zahl geändert würde. Hingegen geht das bey allen Vorstellungen des innern Sinnes, die in der Zeit geschehen, nicht an: wenn die Glocke zwölf schlägt, kann ich den

letzten Schlag unmöglich vor dem ersten zählen, und mir ihn vorstellen. Nun sind doch alle unsere Vorstellungen successive: weder bey den der Knöpfe, noch der Schläge, habe ich eine Vorstellung von dem ersten Knopf und Schlag, wenn ich mir den achten als Object vorstelle. Warum also geht es das eine Mahl an, die Succession nach meiner Willkühr einzurichten, das andere Mahl nicht?

193. Geben wir aber genau darauf acht, so möchte die zweyte Frage, (192) die Antwort der ersten (191) seyn. Denn man bedenke folgenden Unterschied. Dinge bey denen die Ordnung der Succession von unserer Willkühr abhängt, werden von uns im Raume, als zugleich; Dinge hingegen, bey denen dieß nicht stattfindet, in der Zeit, als nach und nach angeschauet. Nimmt man nun an, daß alles was in der Zeit angeschauet wird, wirklich nach und nach existirt, daß z. B. der achte Schlag der Uhre noch gar nicht existirte, als der erste schlug; so läßt sich erstlich der Grund angeben, weshalb wir bey Dingen der Zeit, die Ordnung der Succession nicht ändern können; (192) und zweytens weshalb alle unsere Vorstellungen successive vorgestellt werden

müssen , an deren Succession sich auch nichts abändern läßt. (191)

194. Was das erste betrifft, so wird man sehr leicht begreifen, daß wir von dem, was noch nicht existirt, gar keine Vorstellung haben, und daher, bey Objecten des innern Sinnes, die Abänderung der Succession nach meiner Willkühr unmöglich fallen muß. Aber auch das zweyte ergiebt sich eben so leicht. Dann alle meine Vorstellungen sind Bestimmungen des innern Sinnes, sind die Objecte desselben, die in der Zeit angeschaut werden. Folglich muß es bey ihnen, wie bey allen Objecten, die in der Zeit angeschauet werden, nicht von meiner Willkühr abhängen, wie ich sie ordnen will: wenn ich mir die Vorstellungen *A*, *B*, *C*, der Reihe nach vorstelle, so existirt *B* noch nicht, als ich *A* anschauete.

195. Will man sich daher Rechenschaft ablegen, weshalb man bey Dingen, die in der Zeit angeschauet werden, nichts an der Ordnung derselben ändern könne, so hat der Verstand keinen andern Ausweg, als den Satz zuzugeben, daß bey dergleichen Dingen, das zuerst Vorgestellte, auch zuerst existiren müsse, damit das zweyte existiren könne, um dann vorgestellt zu werden; oder

mit andern Worten, daß ohne die Existenz des ersten, auch die Existenz des zweyten nicht möglich sey. (193) Folglich ist es, um eine Vorstellung von successiven Dingen zu haben, eine nothwendige Vorstellung, daß sie nach einer festen Regel, auch in ihrem Daseyn nach und nach folgen. Nun nennt man das, was in der Regel nothwendig vorhergeht, die Ursache dessen, das als Wirkung nothwendig nachfolgt. Substituiren wir diese Worte Ursache und Wirkung in unserm Satze für die Worte des Vorhergehenden und Folgenden; so erhellet, daß alle Dinge in der Zeit als nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung geschehend, vorgestellt werden müssen.

196. Diesen Satz nennt man den Grundsatz der Causalität, oder des zureichenden Grundes.

197. Nun läßt sich aber auch noch eine andere Frage beantworten. Unsere Vorstellungen, die objectiven sowohl, als die bloß subjectiven, (190) sind alle successive: in den Vorstellungen der Begebenheiten Carls des Fünften sowohl, als in der Vorstellung einer bloß in meinem Gemüthe existirenden, erdichteten Begebenheit, (nicht wenn sie niedergeschrieben,

und in Roman u. d. gl. verwandelt ist) herrscht Succession; und doch unterscheide ich genau die erste Succession meiner Vorstellung dadurch von der andern, daß ich dieser keine solche objective Gültigkeit gebe, die ich jener einräume. Woher dieses? Warum halten wir die Vorstellungen, denen wir Objecte geben, nicht eben so gut für bloß subjectiv, als die, von denen wir wissen, daß ihnen keine Objecte entsprechen. In beyden Fällen geht in mir doch nichts vor, als die Wahrnehmung einer Succession?

198. Nimmt man den Grundsatz der Causalität, (196) als nothwendige Bedingung unseres Verstandes an; so ergiebt sich der Grund zu diesem Unterschiede von selbst an. Wenn jedes Object in der Zeit seine bestimmte Stelle hat; so kann ich, durch meine Willkühr, selbst nachdem der Zeitpunkt verflossen ist, worin das Object existirte, nichts an der Ordnung, wie es existirte, verändern: in der objectiven Vorstellung der Geschichte, kann ich den Tod Casars, nicht vor die Geburt Alexanders setzen, weil jede dieser Vorstellungen ihre bestimmte Stelle in der Zeit hatten. Hingegen in einer Succession bloß subjectiver Vorstellungen, geht diese Abänderung der Ordnung sehr wohl an:

wenn ich mir Anfangs gedacht habe, daß erst jemand vom Dache fällt, und daß alsdann der Hahn krähet, kann ich mir in dem Augenblicke darauf gerade das Gegentheil vorstellen: erst den Hahn krähen, und dann den Mann vom Dache fallen lassen. Denn beyde Vorstellungen existiren nicht, haben keine bestimmte Stelle in der Zeit. Im ersten Falle gebe ich auch daher meinen Vorstellungen objective Gültigkeit, die ich ihnen im zweyten verweigere.

199. Wir haben also, als formale Bedingung aller Wahrnehmungen in der Zeit, den Satz ausgemacht: daß wir zur folgenden Zeit nicht anders, als durch die vorhergehende, gelangen können; oder daß die vorhergehende Zeit die folgende nothwendig bestimme. Daraus folgt dann auch, für die empirische Vorstellung der Zeit, in so fern nämlich Begebenheiten in ihr geschehen, das Gesetz, daß jede folgende Begebenheit durch die Vorhergehende nothwendig bestimmt werde. Denn da die Zeitfolge nur durch die Begebenheiten in der Zeit wahrgenommen werden kann; so würde die nothwendige Succession der Zeitfolge nicht erkannt werden, wofern es keine nothwendige Verbindung der Begebenheiten gäbe.

200. Bey dem allem können Ursache und Wirkung sehr gut zugleich seyn, und müssen es sogar seyn. Wenn das Licht die vollständige Ursache des Hellwerdens ist, muß es sogleich hell werden, als man das Licht anzündet. Dieß scheint demnach dem Satze zu widersprechen, vermöge dessen behauptet wird, die Ursache gehe der Wirkung in der Zeit vorher. Allein von der Zeitfolge, die auf den Zwischenraum der Zeit Bezug hat, der zwischen der gegebenen Ursache und der erfolgten Wirkung, verfließen soll, ist hier nicht die Rede. Das Früher- und Späterseyn in der Zeit, von dem wir hier sprechen, betrifft nur die Frage: welche von beyden Begebenheiten muß ich mir zuerst vorstellen? Und dann fällt die Antwort gewiß dahin aus, daß in meiner Vorstellung die Ursache der Wirkung vorgehe, und nicht verkehrt. Wenn ich brennendes Holz in den Kamin legen sehe, habe ich die Vorstellung, daß es im Zimmer warm werden wird; wenn es aber im Zimmer warm ist, habe ich nicht die Vorstellung, daß man brennendes Holz einlegen wird.

201. Als Folgen aus der Verbindung beyder Analogien *A* (180) und *B*, (189) bemerken wir, daß nun durch den Begriff Handlung, unmittelbar auf das Da-

seyn einer Substanz als Erscheinung (180) geschlossen werden könne. Denn Handlung zeigt nach dem Grundsätze der Causalität (196) die Relation eines Handelnden zu einem Leidenden, als einer Ursache zu ihrer Wirkung an. Nun ist Wirkung nichts anders, als das Veränderliche in der Erscheinung. Aber es muß bey jeder Veränderung etwas als beharrlich, und etwas, das verändert wird, vorausgesetzt werden. (180. seq.) Daher ist die Ursache entweder dieses Beharrliche selbst, oder abermahls die Wirkung eines von uns als beharrlich vorausgesetzten Phänomenons. Die Lichtflamme übt die Handlung auf das Oehl aus, daß sie dasselbe verzehrt. Die Flamme ist die Ursache: die Abnahme des Oehls die Wirkung. Diese ist aber auch zugleich das Veränderliche, das ich in dem brennenden Lichte (Oehl und Flamme) wahrnehme; und die Flamme allein das Beharrliche. Will man nun diese nicht für das Beharrliche gelten lassen, so gehe man weiter, und es wird der Mensch seyn, der sie anzündet.

202. Zweytens haben wir oben (185) aus der Analogie *A*, den Schluß gezogen, daß jedes Entstehen eine bloße Veränderung der Substanz, aber kein Entstehen aus Nichts sey. Dieses letzte würde Schö-

pfung heißen, die als Begebenheit, unter den Erscheinungen nicht wahrgenommen werden kann. Wenn dieß aber wahr seyn soll; so muß die Substanz doch wenigstens aus einem Zustande in einen andern übergehen. (186) Dadurch aber entsteht ein neuer Zustand; und die Frage scheint nun aufgeworfen werden zu können: wie kann ein neuer Zustand entstehen, da wir behauptet haben, daß alles bloß Veränderung, nicht Entstehen sey? (185)

203. Ehe wir diese Frage beantworten, wollen wir sie durch ein Beyspiel erläutern. Die Wärme als Zustand meines Zimmers sey jetzt $= 8^{\circ}$ Reaumür; in einer Stunde sey sie $= 12^{\circ}$. In dieser Zeit hat sich also die Wärme um $12^{\circ} - 8^{\circ} = 4^{\circ}$ vermehrt, und es ist ein Zustand $= 4^{\circ}$ entstanden. Wie geht das zu?

204. Wir müssen zu diesem Entzwecke zeigen, wie überhaupt die Substanz von einem Zustande in den andern übergehe, so wird sich die Frage von selbst beantworten. Wir wollen aber die beyden Zustände, in denen wir die Substanz wahrnehmen, mit a und x bezeichnen, und folgendes zu bedenken geben. Jede Veränderung wird in der Zeit angeschauet, d. h. es verstreicht zwischen dem Zustande

a , und dem Zustande x eine Zeit. Diese Zeit hat eine Grösse, die daher nicht die kleinste, nie $= 0$ seyn kann. (170) Nun hat jede Veränderung ihre Ursache, die ihr in der Zeit unmittelbar vorhergeht (189. seq.) Folglich liegt in der Zeit zwischen a und x die Ursache von x , die ebenfalls ein mit x ähnlicher Zustand ist, den wir u nennen wollen. Nun gehören schon a , u , x zur ganzen Veränderung der Substanz. Eben so liegt von u die Ursache t zwischen a und u ; von t die Ursache s , zwischen a und t , u. s. w. Mit andern Worten der Uebergang aus dem Zustande a , in den Zustand x geschieht nicht plötzlich, sondern dergestalt, daß so wie in der Zeit die dazwischen verläuft, kein Theil der kleinste ist, so auch ist in der Veränderung kein Uebergang der kleinste, sondern es muß stets ein kleinerer vorhergehen. Die Wärme des Zimmers geht nicht von 8° zu 12° plötzlich, sondern erst von 8° zu $8^\circ + d x$ über.

205. Geht aber jede Veränderung nach diesem Gesetze vor, so giebt es gar kein Entstehen eines Zustandes. Denn wenn die Substanz erst in dem Zustande $= x$ war, und dann in den Zustand $x + d x$ tritt, so wäre der neue entstandene Zustand $= d x$, welches als Grösse $= 0$ zu ach-

ten ist. Just so, wie wenn man eine Linie um Einen mathematischen Punct wachsen läßt, und dann die Linie wieder wegnimmt, bleibt das Wachsthum der Linie $= 0$, obgleich die Linie, als Zeichen der ganzen Veränderung, bloß durch das Fortfließen der Puncte gedacht werden muß. *)

206. Diesen Satz, daß nämlich bey dem Uebergang von einem Zustande in den andern, keine Veränderung die kleinste sey, nennt man das Gesetz der Stetigkeit der Veränderung.

207. Dieses formale Gesetz der Continuität, (206) konnte deshalb *à priori* gefunden werden, weil alle Veränderungen in der Zeit vorgehen, und jede Wahrnehmung weiter nichts thut, als uns den Fortgang der Zeit bemerkbar zu machen. Um also das Gesetz, (206) aufzufinden, anticipirten wir nur unsere Wahrnehmungen in

*) Unmathematische Leser bitte ich sehr um Verzeihung, wenn ich ihnen den süßen Wahn benehmen muß, den sie wahrscheinlich hegen, diesen § in Kant besser als hier verstehen zu können. Es thut mir leid; aber er bleibt, ohne mathematische Begriffe vorauszusetzen, schlechterdings unerklärbar; und von einigen Leuten wenigstens, wollte ich doch verstanden seyn; sey es auch von der leider ganz geringen Anzahl der mathematischen Philosophen.

der Zeit, (169. 204) und sahen zu, wie diese fortgiengen, damit wir erfahren möchten, wie der Fortgang der Zeit überhaupt geschieht. Nun aber sind alle Bestimmungen der Zeit *à priori*. Folglich war auch dieses Gesetz zu finden *à priori* möglich.

C.

DRITTE ANALOGIE.

(Grundsatz des Zugleichseyns nach dem Gesetze der Gemeinschaft oder Wechselwirkung.)

208. Dieser Grundsatz, den wir ebenfalls zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendig brauchen, lautet:

„Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“

209. Wir haben nämlich oben (190. seq.) gesehen, daß wir Dinge, die wir in der Zeit, nach und nach wahrnehmen, nur deshalb für Objecte halten, weil wir die Ordnung, in der wir sie wahrnehmen, nicht ändern können. Wenn wir die Reihe *a, b, c, d, e*, z. B. Ein Mahl so wahrgenommen haben, können wir sie nicht ein anders Mahl in einer andern Ordnung wahrnehmen.

210. Hingegen wissen wir ebenfalls, daß es bey Dingen, die im Raume zugleich seyn sollen, gerademöglich ist anzufangen, wo man will; von *a*, oder von *e*, gleichviel. Hier entsteht nun die Frage: wodurch unterscheiden wir die im Raume objective Vorstellung, von der bloß subjectiven; oder, was berechtigt uns den Vorstellungen von Dingen, die im Raume seyn sollen, Objecte zu geben, und sie nicht bloß für subjective Vorstellungen zu halten?

211. Eine andere Frage dringt sich aber hiebey noch auf, und die besteht darin. Alle unsere Vorstellungen sind successive, d. h. sobald die zweyte existirt, ist die erste nicht mehr vorhanden. Folglich wenn ich die Vorstellung des Objectes *b* habe, ist die des Objectes *a* schon nicht mehr da: so wie die Vorstellung von *b* noch nicht vorhanden war, als ich die von *a* hatte. Wie komme ich demnach überhaupt zu der Einsicht, daß etwas zugleich sey. Das setzt doch die Behauptung voraus, daß das Object *a* noch existire, wenn gleich meine Vorstellung von *a* schon längst nicht mehr da ist.

212. Eine Frage möchte aber die Antwort der andern seyn. Eben weil meine Vorstellungen successive sind, muß ich,

nach der vorigen Analogie, annehmen, daß die Objecte derselben, nach dem Gesetze der Causalität verbunden sind: d. h. daß bey Dingen, die in der Zeit geschehen, das zweyte wirklich noch nicht existirt, wenn das erste, Gegenstand der Vorstellung ist; und, wenn ich mir die Objecte a , b , c , ein Mahl in dieser Ordnung vorgestellt habe, daß a allemahl als Ursache in meiner Vorstellung vorhergehen muß, ehe ich mir das Object b , als dessen Wirkung vorstellen kann. Nun aber kann ich doch bey Dingen, die ich mir im Raume vorstelle, die Ordnung der Reihe a , b , c , nach meiner Willkühr bestimmen; und, wenn ich sie in der Zeit T in dieser Ordnung wahrgenommen, kann ich sie, wenn ich will, in der Zeit t in einer andern Ordnung, z. B. c , b , a , wahrnehmen. Durch die Ordnung in der Zeit T , an deren Wahrnehmung an und für sich, ich nichts ändern kann, war ich gezwungen a als Ursache von b , b als Ursache von c mir vorzustellen. Durch die Ordnung in der Zeit t , woran ich abermahls an und für sich nichts ändern kann, muß ich mir vorstellen, daß c die Ursache von b , b die Ursache von a sey.

213. Weil nun a sowohl die Ursache von b , als b die Ursache von a ist, kann

hier der Begriff von Wirkung und Ursache nicht so wie von Dingen, die in der Zeit angeschauet werden, zu verstehen seyn, daß nämlich in der Zeit, wenn a existirt, b noch nicht vorhanden sey. Denn dieß wäre ein Widerspruch, da b die Ursache von a ist, und demnach demselben vorhergehen muß. Wenn also doch hier der Begriff von Ursache und Wirkung sich uns aufdringt, so heist das weiter nichts, als a wirkt auf b , und b auf a : beyde wirken wechselseitig auf einander; oder alle Dinge im Raume stehen unter einander in gegenseitiger Wechselwirkung.

214. Wenn aber a als Ursache vor b , und b doch auch als Ursache, vor a der Zeit nach vorhergehen müßte, so wäre das ein Widerspruch, aus dem wir uns nicht anders heraushelfen können, als wenn wir die Dinge im Raume als zugleich existirend betrachten.

215. Aber bey allem dem kann ich weder in der Zeit T (212) noch in der Zeit t , die Ordnung in der ich die Reihe a, b, c , wahrgenommen, willkührlich ändern; denn in der nämlichen Zeit kann ich mir die Ordnung nicht als a, b, c und als c, b, a , zugleich vorstellen, indem meine Vorstellungen successive sind. Folglich wird jede dieser Ordnungen nach dem Gesetz

der Causalität, (198) Objectivität geben: d. h. ich werde erst durch den Grundsatz der wechselseitigen Causalität, (213) in den Stand gesetzt, Objecte als zugleich existirend im Raume wahrzunehmen, und sie von meinen subjectiven Vorstellungen zu unterscheiden. Der Grundsatz der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung ist daher zur möglichen Erfahrung nothwendig.

216. Zum Schlusse aller Analogien, machen wir noch folgende Anmerkung. Wenn wir unter Natur den nothwendigen, regelmässigen Zusammenhang der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach, verstehen, so zeigen unsere Analogien, wie dieser Zusammenhang von uns erkannt werde; oder deutlicher zu reden, sie zeigen an, wie wir, vermöge der subjectiven Beschaffenheit unserer Denkkraft gezwungen werden, diesen Zusammenhang gleichsam hineinzutragen, um dadurch Vorstellungen von Objecten bekommen zu können. So müssen wir vor aller Erfahrung das Gesetz der Causalität annehmen, um eine Vorstellung von Objecten in der Zeit, müssen das Gesetz der Gemeinschaft annehmen, um eine Vorstellung von Objecten im Raume bekommen zu können.

NEUNTE VORLESUNG.

VII.

(Die Postulate des empirischen Denkens.)

217. **E**he wir diese Grundsätze selbst vortragen, müssen wir uns über das Wort Postulat erklären. Man nennt in der Mathematik ein Postulat denjenigen praktischen Satz, der die Verstandeshandlung enthält, wodurch wir uns einen Gegenstand in der reinen Anschauung geben, um uns dann einen Begriff von demselben machen zu können. Ehe nämlich der Geometer den Cirkel erklärt, um einen Begriff des Cirkels zu erhalten, bildet er in der reinen Anschauung einen Cirkel, und drückt diese Verstandeshandlung durch das Postulat aus: einen Cirkel mit einer gegebenen geraden Linie, aus einem Punkte in derselben, auf eine gerade Ebene zu beschreiben. Durch dieses Postulat wird der Cirkel der reinen Anschauung gegeben, und sein Begriff erzeugt, der dann in der Definition durch Worte dargestellt wird.

218. Postulate in diesem Sinne genommen, können nicht erwiesen werden. Denn sie gehen dem Begriff, wie jede Anschauung dem Begriffe, vor, und lassen sich da-

her nicht aus dem Begriffe, den sie allererst möglich machen, hintennach beweisen: sie sind die in Worte gekleidete Anschauung, so wie die Definition, der in Worte gekleidete Begriff ist.

219. Die nämliche Bewandnis wird es mit unsern Postulaten haben. Sie werden den Begriff nicht erweitern; sondern bloß die Art anzeigen, wie Begriffe überhaupt mit unserer Erkenntniskraft verbunden sind: sie sind daher des eigentlichen Beweises unfähig. (218)

A.

(Postulat der Möglichkeit.)

220. Wir haben oben in der Tafel der Categorien, (104) den reinen Verstandesbegriff Möglichkeit gehabt. Dieser postulirt nun den synthetischen Grundsatz *à priori*:

„Alles, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich.“

221. Da dieser Grundsatz, als ein Postulat, (217) des Beweises unfähig ist, (218) so brauchen wir uns nur darüber zu erklären, was wir darunter verstehen. — Möglich nennt man nämlich in der Logik jeden Begriff, der keinen Wider-

spruch enthält. Demnach würde der Begriff einer von zwey geraden Linien eingeschlossenen Figur, logisch möglich seyn. Denn Figur und zwey gerade Linien widersprechen sich gar nicht. Metaphisisch hingegen ist es allerdings unmöglich, daß zwey gerade Linien einen Raum einschließen sollen, indem dieser Begriff nicht construirt werden kann, und solchergestalt nicht mit der formalen Bedingung der Erfahrung, (hier der Anschauung) zusammenstimmt. Eben so ist es logisch gar nicht unmöglich, daß es positiv leichte Körper auf unserer Erde gebe, indem der Begriff eines positiv leichten Körpers gar nichts widersprechendes enthält. Allein da ein solcher Körper der formalen Bedingung der Erfahrung, (hier des Denkens) der Kategorie Wechselwirkung widerspricht, so kann er gar kein Gegenstand der Erfahrung werden, und ist metaphisisch unmöglich.

222. Ohne dieses Criterium der Möglichkeit würden wir, durch den bloß logischen Probierstein, tausend Dinge für möglich erklären, die es in der That nicht sind, wie wir in den Beyspielen (221) gezeigt haben. Ehe wir demnach einen Begriff haben, von dem was möglich und unmöglich ist, setzen wir schon jenen Satz,

à priori voraus, (220) und fragen uns gleichsam, wird es mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zusammenstimmen, oder nicht?

223. Aber auſſer dieſem eigentlichen Gebrauch dieſes Poſtulat, ſehen wir noch nebenher ein, daß jeder Verſuch uns eine Erkenntniß (71) von Dingen an ſich, nicht bloßen Erſcheinungen zu verſchaffen, fruchtlos ausfallen müſſe. Denn alles, worauf die Formen der Sinnlichkeit und des Denkens anwendbar ſind, macht das aus, was wir Erſcheinung nennen, und iſt nicht das Ding an ſich. Soll daher die Erkenntniß des Dinges an ſich, möglich, d. h. den formalen Bedingungen der Erfahrung gemäß ſeyn; ſo iſt dieſe eine bloße Erkenntniß der Erſcheinung, und nicht des Dinges an ſich. Sollte dieſe Erkenntniß, den gedachten Bedingungen nicht gemäß ſeyn; ſo wäre ſie freylich keine Erkenntniß der Erfahrung, aber auch unmöglich. (220)

B.

(Poſtulat der Wirklichkeit.)

224. Der reine Verſtandesbegriff Wirklichkeit in der Tafel der Categorien (104) poſtulirt den ſynthetiſchen Grundſatz *à priori*:

„ Alles was mit der Empfindung, als der materialen Bedingung der Erfahrung zusammen hängt, ist wirklich. „

225. Auch dieses Postulat bedarf nur durch einige Beyspiele belegt zu werden, um sogleich verständlich zu seyn. Wir bemerken nähmlich dabey bloß, daß aus keinem Begriffe an und für sich, das Daseyn, oder die Wirklichkeit eines Gegenstandes oder einer Erscheinung, erkannt werden könne. Man gebe uns einen, noch so vollständigen Begriff von einem Dreyecke: es wird dadurch dennoch kein Dreyeck beschrieben; gebe uns einen noch so vollständigen Begriff von der Wärme: es wird dadurch nicht warm. Nur dann erst, wenn Wahrnehmung: d. h. Empfindung hinzukommt, ist ein Dreyeck, ist die Wärme wirklich.

226. Daraus folgt unmittelbar ein neuer Satz Die metaphysische Möglichkeit, und Wirklichkeit von der wir in diesen beyden Postulaten gesprochen, (220. 224.) unterscheiden sich nur darin, daß die letzte den materialen, (224) die erste den formalen (220) Bedingungen der Erfahrung gemäß seyn muß. Nun aber wird uns die Materie der Erfahrung, stets mit der Form derselben gegeben: wir schauen ein Dreyeck in der Erfahrung,

nicht bloß formaliter an, sondern wir sehen es auch materialiter, und empfinden den Eindruck desselben durch das Gesicht. Folglich ist alles Mögliche, metaphisich betrachtet, auch wirklich.

227. Man sagt z. B. es ist möglich, daß sich Thiere nach Art der Pflanzen vermehren können, ob dieß gleich nicht wirklich ist. Allein hier spricht man nur von der logischen Möglichkeit, in so fern der Satz keinen Widerspruch enthält. Metaphisich aber ist er unmöglich, so lange er nicht wirklich ist. Denn da er nicht wirklich ist, empfindet ihn kein Mensch, und er stimmt daher nicht mit den materialen Bedingungen der Erfahrung überein. Nun müssen aber die materialen Bedingungen der Erfahrung, den formalen gemäß seyn, weil sie sonst unmöglich wären; und wir fragen hier zum Beyspiel, nach dem Gesetze der Causalität, als formalen Bedingung des Denkens: warum vermehren sich die Menschen nicht wirklich nach Art der Pflanzen. Die Antwort ist: weil wir die Ursache nicht kennen, die diese Wirkung hervorbringen sollte, und diese Ursache noch nicht ins Spiel gesetzt worden. Nun können wir uns aber ohne Ursache nichts denken, d. h. der Satz widerspricht auch den formalen Be-

dingungen der Erfahrung, und ist daher unmöglich. — Von dem Vogel der auf dem Dache steht, sagt man; es ist möglich, daß er fliege. Nein, es ist nicht möglich. Denn da er steht, muß, nach dem Gesetze der Causalität, eine Ursache vorhanden seyn, warum er steht und nicht fliegt. Nun erfolgt durch jede Ursache ihre Wirkung nothwendig. Folglich ist es unmöglich daß er fliege. Wenn dieser Ausdruck: er kann fliegen, so viel heißen soll, als: sobald die Ursache zum Stehen aufgehoben seyn wird, wird er fliegen, so sagt man nichts anders als: wenn wir sehen, (empfinden werden) daß er fliegt, so wird er fliegen. Denn so bald die Ursache aufgehoben ist, erfolgt auch die Wirkung nothwendig: wie denn das Wort wirklich schon an und für sich hierauf führt.

C.

(Postulat der Nothwendigkeit.)

228. Der dritte Grundsatz, von dem wir hier reden werden, und den der reine Verstandesbegriff Nothwendigkeit in der Tafel der Categorien postulirt, lautet:

„Alles, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen (224) nach allgemeinen Bedingungen der Er-

fahrung bestimmt ist, existirt
nothwendig. „

229. Als Erklärung dieses Satzes erinnern wir nochmahls, daß die logische Nothwendigkeit nur formal sey, und nicht die Existenz der Dinge betreffe. Das, dessen Gegenteil ein Widerspruch wäre, existirt deshalb noch nicht nothwendig. Es ist z. B. logisch nothwendig, daß die Summa aller drey Winkel in einem geradlinichten Dreyecke $= 2R$ sey. Diese Nothwendigkeit ist aber nur comparative: unter der Voraussetzung, daß ein Dreyeck existirt, muß auch die Summa seiner Winkel u. s. w. Sie verschafft aber weder dem Dreyecke, noch den zwey rechten Winkeln Existenz. Denn wenn kein Dreyeck existirte, wäre auch jener Satz ohne Sinn.

230. Wenn also etwas als nothwendig existirend, und demnach als metaphisich nothwendig erkannt werden soll; so haben wir kein anderes Mittel dazu, als es mit einer Wahrnehmung nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung überhaupt zu verbinden. So sehen wir den Satz z. B.: es ist hier im Zimmer eingeheizt worden, für nothwendig an, weil wir Wärme empfinden, und solchergestalt das Einheizen als Ursache, mit der Wär-

me als Wirkung, nach dem allgemeinen Gesetze der Erfahrung, der Causalität verbinden.

231. Um aber jedem Mißverständnisse vorzubeugen, merke man, daß wir gar kein anderes Mittel haben von dem Daseyn eines Dinges, auf das eines andern mit Nothwendigkeit zu schliessen, als vermöge des Gesetzes der Causalität überhaupt: d. h. wir können schliessen, daß zu jeder Wirkung irgend eine Ursache nothwendig vorhanden seyn müsse. Welches aber die Ursache in jedem besondern Falle sey, kann bloß durch die Erfahrung ausgemacht werden. Denn dazu haben wir *à priori* keinen Gewährsmann. (174) Wir sind daher auch nur berechtigt, von dem Zustande eines Dinges, auf den Zustand eines andern mit Nothwendigkeit zu schliessen, nicht aber auf die Existenz der Substanz, der dieser Zustand zukommen soll. Weil ich (als Substanz) mich im Zustande der Wärme befinde, kann ich schliessen, daß eine andere Substanz sich in dem Zustande befinde, der Wärme hervorbringt: nicht aber welches diese Substanz, ob es Holz, Steinkohlen, ein Brennspiegel, oder ein hitziges Fieber sey. Diefs muß aus der Erfahrung ausgemacht werden.

232. Daraus aber folgt, daß alle von uns gesetzte Nothwendigkeit des Daseyns, bloß das Verhältniß der Erscheinungen, nicht ihr Daseyn an und für sich betreffe. Denn wir können wohl von dem Zustande eines schon durch die Erfahrung gegebenen Dinges, auf den Zustand eines andern, nothwendig schliessen, nicht aber auf das Daseyn dessen, das diesen Zustand besitzen soll. (231) Folglich reicht die von uns erkannte Nothwendigkeit, selbst bey Erscheinungen, nicht weiter, als die Erfahrung: was sie uns als wirklich existirend lehrt, existirt auch nothwendig; über sie hinaus, sind wir gar nicht fähig, etwas für nothwendig zu erkennen. — Daß die Wärme durch etwas hervorgebracht werde, ist nothwendig; was sie in jedem besondern Falle hervorbringt, muß mich die Erfahrung lehren. Zeigt sie nun, daß die Sonne diese Ursache wirklich sey, so muß ich auch die Existenz derselben, als nothwendig zur Wärme denken. Verweigerte mir aber die Erfahrung diese Belehrung, und hätte ich keinen Gegenstand gefunden der warm macht; so würde ich, durch alles Schliessen in der Welt, weiter nichts herausbringen, als daß eine Ursache zur Wärme nothwendig gedacht werden müsse,

nie aber dieser Ursache Existenz verschaffen, oder dadurch eine Sonne hervorbringen.

233. Weil nun aber vermöge der Causalität, auf das Verhältniß der Erscheinungen unter einander, d. h. von Wirkung auf Ursache, nothwendig geschlossen werden kann; (232) so folgt der Schulsatz: *in mundo non datur casus*.

234. Ferner weil alle unsere Erkenntniß des Nothwendigen bloß bedingt, d. h. weil alles Nothwendige stets zu etwas nothwendig ist; sehen wir die Richtigkeit des Satzes ein: *in mundo non datur fatum*.

235. Endlich folgte aus dem Gesetze der Causalität das Gesetz der Stetigkeit. (206) Nach diesem Satze wissen wir, daß keine zwey Zeiten, Räume, Begebenheiten und Erscheinungen die nächsten seyn. Daraus ergeben sich nun die Sätze: *in mundo non datur saltus; non datur hiatus*, mit deren Entwicklung wir uns hier um so weniger abgeben können und brauchen, da wir sie nur als Folgen zu den Analogien und Postulaten berühren wollten, um das System der synthetischen Grundsätze vollständig darzulegen, und zu zeigen, daß diese Sätze nur, von den von uns erwähnten, abgelei-

tet wären, keinesweges aber eigne Gründe für sich brauchten.

VIII.

(Widerlegung des Idealismus.)

236. Zum Schlusse dieses Abschnitts, wollen wir nun auch den Ungrund des Idealismus zeigen. Dieser theilt sich nämlich, bekannter Maassen, in den dogmatischen, und problematischen Idealismus.

237. Der dogmatische Idealismus, von Bischof Barkley zu erst dargestellt, lehrt, daß das Daseyn der Objecte im Raume schlechterdings unmöglich sey. Wäre der Raum eine Eigenschaft der Dinge an sich, und nicht bloß Form der Erscheinungen; so hätte diese Behauptung ihren völligen Grund. Denn da der Raum an und für sich nichts ist, so müßten auch die im Raume wahrgenommene Objecte nichts seyn: sie schwänden bloß in die Vorstellung die wir von ihnen haben, zusammen. Der Abstand von unserer Erde bis zum äußersten Fixstern ist nichts, da er nur Raum ist: unsere Erde stände dicht neben ihm; und sie erhält diesen Abstand nur durch unsere subjective Beschaffenheit. Aber auch das ist noch nicht wahr. Die Größe der

Erde sammt der des Fixsterns drängten sich, so weit sie ausgedehnte Wesen sind, bloß in einem mathematischen Punct, in meiner Vorstellung zusammen. Denn was bleibt von beyden, als mein Begriff von ihnen übrig, wenn ich sie nicht als ausgedehnt denke? — So lehrt der dogmatische Idealismus.

238. Allein nach den Grundsätzen der transcendentalen Aesthetik ergiebt sich, daß der Raum gar keine Eigenschaft der Dinge an sich, sondern bloß die formale Bedingung unserer Art ist, wie wir die äußern Erscheinungen anschauen müssen. Da ist nun so viel gewiß, daß, wir wenigstens, die Erscheinungen als auseinander anzuschauen gezwungen sind, und daß der Raum für uns nicht Nichts sey. Wie die Dinge an und für sich seyn, ausgedehnt oder nicht, können wir gar nicht wissen, und daher weder für, noch wider die Sache etwas behaupten.

239. Wenn wir oben (66) den transcendentalen Idealismus des Raumes behaupteten, und den Raum für nichts erklärten; so hieß das bloß, daß wir vom Raume keine Anschauung als Erscheinung haben könnten, wofern uns nicht Körper gegeben sind. Bey weitem aber nicht, daß der Raum als Ding an sich nichts sey.

Denn zu einer solchen Annahme, werden wir durch nichts berechtigt.

240. Dieß scheint nun auf den problematischen Idealismus des Cartesius zu führen. Denn da durch das, was Bedingung unserer Art anzuschauen ist, noch nicht auf das Daseyn des Raumes geschlossen werden kann; so muß es bewiesen werden, daß es wirkliche Objecte außer mir und außer einander giebt, die etwas mehr sind, als meine bloße Vorstellung von denselben.

241. Was wir oben (215) beygebracht, beweiset nur so viel, daß das, was wir für Objecte des Raumes halten, als zugleich gedacht werden müsse, wenn wir überhaupt von Objecten im Raume eine Vorstellung haben wollen. Da aber alle diese beygebrachten Schlüsse auch auf unsere subjectiven Vorstellungen der Objecte im Raume als Objecte betrachtet, passen, so verdient Cartesius Frage eine gründliche Antwort.

242. Diese Antwort wird sich aus folgenden Momenten ergeben. Wir wissen, daß wenn wir eine Vorstellung von Veränderung haben wollen, wir etwas Beharrliches voraus setzen müssen, mit dem die Veränderungen vorgehen sollen. (180. seq.) Nun bin ich mir meines eignen Da-

seyens in der Zeit, bewußt. Dieß räumt Cartesius selbst ein. Da aber die Zeit an und für sich kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, so kann sie selbst nicht anders, als durch Veränderungen, die in ihr geschehen, wahrgenommen werden. Folglich setzt das Bewußtseyn meiner selbst in der Zeit, Veränderungen, und mithin etwas Beharrliches voraus. Aber dieses Beharrliche kann nicht in mir seyn. Denn alsdann wäre es von dem subjectiven Bewußtseyn (1) nicht verschieden: wir hätten nur ein Bewußtseyn von ihm, nicht von Veränderungen, und mithin auch gar kein Bewußtseyn unseres eignen Daseyns in der Zeit. Folglich müssen diese Veränderungen außer mir vorgehen, und dieses Beharrliche als außer mir angenommen werden; oder mit andern Worten, das Bewußtseyn meines eignen Daseyns in der Zeit, setzt Veränderungen außer mir, und etwas Beharrliches außer mir voraus.

243. Freylich zeigt die Vorstellung: ich bin, oder: ich denke mir ein Subject, selbst ohne Vorstellung der Zeit an. Aber das wäre nur ein subjectives Selbstbewußtseyn, das sich nie in Erkenntniß verwandeln liesse, und mithin keine Erfahrung gäbe. (2) Denn um Erfahrung zu erhalten, wird erfordert, daß sie, vermö-

ge der Form der innern Anschauung, nach und nach, in der Zeit angeschauet werde.

244. Die Erfahrung bestätigt auch den Satz, dafs zu jeder innern Anschauung eine äuffere nöthig sey. Denn von dem, was nach und nach geschieht, haben wir gar keine Vorstellung, wenn wir es nicht auf etwas im Raume, eine Linie reduciren. Die Vorstellung der Zeit selbst, ist auch daher die einer Linie.

245. Bey allem dem aber muß es, in jedem besondern Falle, ausgemacht werden, ob dasjenige, was uns ein Bewußtseyn unseres Selbsts in der Zeit verschafft, wirklich ein Object im Raume sey, oder nur, vermöge der Einbildungskraft, als solches vorgestellt werde. Denn nur dadurch können wir Traumbilder von den wachend wahrgenommenen Objecten des Raumes unterscheiden. Aber auf alle Fälle ist das Daseyn der Objecte im Raume überhaupt, nicht zu bezweifeln, sobald man das Bewußtseyn unseres Selbsts in der Zeit, wie Cartesius thut, einräumt.



I.

(Vom Schematismus.)

246. **Z**u Anfang der Analytik der Grundsätze, (140) haben wir die Fragen aufgeworfen: 1°. Wie die Categorien auf Erfahrung angewandt werden; und 2° wie sie darauf angewandt werden können. Die erste dieser Fragen haben wir, in den vorhergehenden Vorlesungen, (141. seq.) zu beantworten gesucht: die zweyte Frage bedarf aber hier einer genauen Auseinandersetzung zu ihrer Beantwortung.

247. Wenn wir uns einen allgemeinen Begriff von irgend einem Gegegenstande machen, so geschieht das, bekannter Maassen, indem wir alle individuellen Bestimmungen hinweglassen, und nur das behalten, was allen Dingen der Art gemeinschaftlich zukommt.

248. Bey diesem Geschäfte ist nun unsere Einbildungskraft (136) thätig, sich dieses Gemeinschaftliche, nicht sowohl unter einem Bilde, — denn dies hätte abermahls individuelle Bestimmungen — als vielmehr unter einem Modell vorzustellen, in welchem jedes Bild passen kann. Nach Anleitung der Baumeister, die ihren Ent-

wurf, (*deffein*) ein Schema nennen, oder noch besser, nach Art jener Wechselbriefe, die Namen, Summa u. f. w. unausgefüllt lassen, und Schemate genannt werden, soll dieses Product der Einbildungskraft, das Schema der allgemeinen Begriffe heißen.

249. Dieß Schema (248) ist gleichsam der Vermitteler zwischen Verstand und Sinnlichkeit. Denn da es ein Product der Einbildungskraft ist, so enthält es eine Anschauung, die es von der Sinnlichkeit empfängt: aber es zeigt auch von Spotaneität, welches nur Werk des Verstandes ist. (136)

250. Aber auch nur vermittelt eines Schemas ist es möglich die mannichfaltigen, zu einem allgemeinen Begriffe gehörigen Anschauungen unter denselben zu subsumiren. Bey einem concreten Begriffe hat diese Subsumtion keine Schwierigkeit. Der concrete Begriff dieser Tisch enthält jußt soviel Merkmahle als der Tisch, in der Anschauung: er ist vollkommen adäquat; und kann daher unter denselben ohne Schema befaßt werden. Hingegen findet das bey einem allgemeinen Begriff nicht statt. Denn der allgemeine Begriff Tisch, ist mit keinem einzigen Tische in der Anschauung einerley, und keine Anschauung kann ihm adäquat seyn. Die Subsumtion

wäre demnach auch nicht möglich. Vermittelt des Schemas aber geht das sehr wohl an. Denn nun dient das Schema dem Begriffe zur Anschauung, und die concrete Anschauung paßt abermahls in dem Schema, als dem Modell aller möglichen Anschauungen dieser Art.

251. Ohne ein solches Schema hätten demnach allgemeine Begriffe überhaupt, keine Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung. Daher werden die reinen Verstandesbegriffe, die Categorien, ein Schema haben müssen, wofern sie auf Gegenstände der Erfahrung sollen angewandt werden können. Daraus verwandelt sich nun unsere zweyte Frage: wie können die Categorien auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden? bestimmter in folgende: welches ist das Schema der Categorien?

252. So viel ist aber gewiß, daß das Schema der Categorien nicht, wie bey andern allgemeinen Begriffen, empirisch, d. h. aus der Erfahrung abstrahirt seyn kann: denn sonst würden die Categorien selbst empirisch seyn. Es muß also ein reines Schema seyn, wenn es eins giebt. Diefs reine Schema nun, das den Categorien zu Grunde liegt, und, als Schema überhaupt, theils intellectuell, theils sinnlich seyn muß, (249)

heisse das transcendente Schema;
und das Verfahren des Verstandes mit die-
sen Schematen, der Schematismus
des reinen Verstandes.

II.

253. Um nun die Frage: welches ist
das Schema der Categorien? die wir (251)
aufgeworfen, zu beantworten, erinnere
man sich der oben beygebrachten Lehren
von der Zeit; und so wird erhellen, daß
die Zeit das, für die Categorien gesuch-
te Schema werden kann. Denn in so fern
sie die formale Bedingung aller Anschau-
ungen ist, (60) gehört sie zur Sinnlichkeit,
und ist mit ihr so weit gleichartig, als je-
der Gegenstand der Sinnlichkeit in der
Zeit, wie in einem Modell passen muß;
in so fern sie aber auch die formale Be-
dingung alles Mannichfaltigen des innern
Sinnes, (*ibi*) und daher nur vermöge ei-
ner Regel *à priori* als Einheit gedacht
werden kann, ist sie Werk des Verstan-
des und mit den Categorien gleichartig. —
Es kommt also hier bloß darauf an zu
zeigen, wie die Zeit wirklich das reine
Schema für die Categorien abgiebt, und
wie daher, vermittelt dieses Schemas, die
Erfahrungen unter die Categorien subsumirt

werden. Wir müssen dazu die Categori-
en stückweise durchgehen.

254. Jede Zahl entsteht, indem wir gleichartige Theile successive zu einander addiren. Folglich setzt Zahl eine Verstandeshandlung voraus, wodurch das Mannichfaltige der Anschauungen in der Zeit, verbunden wird. Alles Mannichfaltige der Anschauung paßt demnach in dem Modell der Zahl, kann als solche von uns vorgestellt werden. Nun aber ist das Denken der Zahl mit dem Begriff Quantität einerley, indem jede Anschauung als eine Größe gedacht werden muß. (154. 161.) Folglich hat die Zahl überhaupt die Eigenschaft, die wir von einem Schema für die Categorien der Quantität fordern können.

255. Jede unserer Empfindungen hat, der Qualität nach, einen Grad, (161) d. h. wir stellen sie uns immer in der Zeit so vor, als stiegen wir von dem bestimmten Grad derselben zu Nichts herab, oder von Nichts zu einem bestimmten Grad hinauf. Da nun das alles ebenfalls der Zeit selbst beygelegt wird, in der wir die Empfindung haben; so ist dieß Aufsteigen und Herabsteigen der Zeit selbst, das Schema der Qualität. Denn in sofern wir der Zeit selbst diesen Grad beylegen, paßt jede Empfin-

dung in ihr; und als Begriff, den wir von diesem ihrem Auf- und Absteigen haben, ist sie dem reinem Verstandesbegriff Qualität adäquat.

256. Alles, was sich verändert, verändert sich an der Zeit; oder vielmehr die Veränderungen laufen in der Zeit fort. Sie selbst aber muß, eben darum, unveränderlich gedacht werden. (180. seq.) Daher wird die Zeit überhaupt das Schema der Kategorie Substanz abgeben. Denn in sofern sich in ihr alles verändert, paßt jede Erfahrung, als veränderlich, in ihr. Sofern sie aber als unveränderlich gedacht werden muß, ist sie mit dem reinen Verstandesbegriff Substanz einerley.

257. In der Zeit folgt alles Mannichfaltige nach und nach, und zwar nach einer Regel: der erste Augenblick kann dem zweyten nicht vorhergehen, Diese successive Regelmäßigkeit der Zeit, ist daher das Schema der Kategorie Causalität. Denn in so fern die Succession in der Zeit, angeschaut wird, stimmt sie mit jeder sinnlichen Succession überein, und jede sinnliche Succession paßt in ihr, wie in ihrem Modell; in so fern diese Succession aber als regelmäßig gedacht wird, ist sie Werk des Verstandes, und daher mit dem Begriffe der Causalität einerley.

258. Was im Raume als neben einander angeschaut wird, muß als zugleich in der Zeit gedacht werden. Also in sofern das Zugleichfeyn in der Zeit, angeschauet wird, stimmt es mit jeder Erfahrung zusammen; und in so fern die Regel, nach der wir etwas als zugleich in der Zeit betrachten, Product des Verstandes ist, (210) stimmt das Zugleichfeyn in der Zeit, mit der Kategorie der Gemeinschaft überein, und ist deren Schema.

259. Zwey entgegengesetzte Prädicate können einem Subjecte nicht zugleich, wohl aber n a c h e i n a n d e r zukommen. Folglich liegt es in dem Begriffe der Zeit als Anschauung, welches von beyden entgegengesetzten Prädicaten dem Subjecte zukommen soll. Kommt nun ein Prädicat einem Subjecte zu irgend einer unbestimmten Zeit zu: so denken wir es als möglich; zu einer bestimmten Zeit: als wirklich; und zu aller Zeit: als nothwendig. Daher ist die unbestimmte Zeit, das Schema der Möglichkeit, die bestimmte, das der Wirklichkeit; und die Totalität der Zeit, das der Nothwendigkeit. Denn jede dieser Zeitbestimmungen zeigt uns die Art wie wir Möglichkeit, Wirklichkeit und

Nothwendigkeit anschauen müssen; in so fern sie aber auf einer Verstandeshandlung beruhen, indem wir dabey unsere Spontaneität äussern müssen, um eine Zeit entweder zu bestimmen, oder unbestimmt zu lassen, ist sie mit den Categorien Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit einerley.

260. Nimmt man das alles zusammen, so erhält man für die vier Titel der Categorien ihre Schemate durch die Zeit.

Für die Catego- rien der	{ 1. Quantität. 2. Qualität. 3. Relation. 4. Modalität }	erhält man als Schema	{ 1. Zeitreihe (254) 2. Zeitinhalt (255) 3. Zeitordnung: (256. 257. 258) 4. Zeitinbegriff. (259.)

Denn die Zeitreihe macht eine Quantität, der Zeitinhalt eine Qualität aus. Die Zeitordnung zeigt eine Relation vom Beharrlichen zum Veränderlichen, vom Grunde zur Folge, und von wechselseitiger Wirkung an. Endlich bestimmt der Zeitinbegriff die Modalität des Daseyns einer Erscheinung.

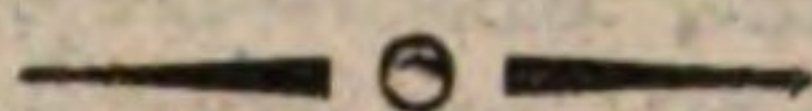
261. Man sieht aus diesem Schematismus des reinen Verstandes, (252) daß es nur dann möglich sey, die Categorien auf Objecte anzuwenden, oder Objecte durch sie zu denken, wenn ihnen ein, aus den Bestimmungen des innern Sinnes hergenommenes Schema entspricht. Dieser

innere Sinn aber, deren formale Bedingung die Zeit ist, hat wie die Zeit selbst, in der er angeschauet wird, nur subjective Gültigkeit; (67) und dessen Gebrauch kann daher auch nicht über das Gebieth möglicher Erfahrung ausgedehnt werden. Folglich sehen wir auch dadurch von selbst ein, wie weit sich der ganze Wirkungskreis der Categorien erstreckt: nur im Felde möglicher Erfahrung haben sie objective Gültigkeit; ausserhalb demselben aber nur logische Bedeutung, sind sie Begriffe ohne Anschauung, und verhelfen daher auch zu keiner Erkenntniß von Objecten,

262. Aber es ist nicht hinreichend, daß die den Categorien untergelegte Erfahrungen, innere Erfahrungen sind; sondern sie müssen stets äussere seyn. Denn Erfahrung selbst ist nicht anders möglich, als durch die Kategorie der Beharrlichkeit. (180) Was aber als beharrlich angenommen werden kann, befindet sich im Raume: alles in der Zeit angeschauete, verfließt, und ist daher veränderlich. Ja, selbst der Begriff Veränderung, der doch auf ein Verfließen in der Zeit zielt, und der aus der Kategorie Causalität abgeleitet wird, kann auch nicht anders als durch das Fortrücken eines Punctes im Raume anschaulich gemacht werden, und bedarf

also auch des äußern Sinnes zu seiner Anwendbarkeit.

263. Zum Schlusse der transcendentalen Analytik wollen wir nun die vollständige Erklärung der Grundsätze des reinen Verstandes geben: Es sind die Principien *à priori*, wodurch es für uns möglich wird, Erfahrung zu bekommen, und die nur durch die Anwendung auf Erfahrung objective Gültigkeit erhalten.



EILFTE VORLESUNG.

I.

(Vom Dinge an sich.)

264. **J**eder Gegenstand, der angeschauet, und daher Gegenstand möglicher Erfahrung werden kann, heisst *Erscheinung*. (38) Der Erscheinung ist das Ding an sich entgegengesetzt.

264. Der empirische Gebrauch eines Begriffes heisst seine Beziehung auf Erscheinungen, in so fern sie Gegenstände möglicher Erfahrung sind. So machen wir von dem allgemeinen Begriff Tisch, einen empirischen Gebrauch, wenn wir ihn auf die Erscheinung Tisch beziehen: wir brau-

chen des Wortes, um die Sache darunter zu verstehen.

266. Der transcendente Gebrauch eines Begriffes, der nicht auf Erscheinungen bezogen werden kann, (265) würde demnach auf Dinge an sich seyn müssen. (264)

267. Denkt man sich verschiedenes Mannichfaltige als Einheit zusammen, um solchergestalt, nach Anleitung der allgemeinen Begriffe, einen Begriff zu bilden, kann aber in keiner Erfahrung zeigen, wie dieser Begriff auf irgend einen concreten Gegenstand angewandt werde; so wäre derselbe, wenn er denn von Brauchbarkeit seyn soll, höchstens von transcendentalem Gebrauche. (266) Dadurch bloß, daß wir ihn denken, wird noch kein Object möglicher Erfahrung gegeben; also, auf Erscheinungen kann er nicht angewandt werden, von empirischem Gebrauche ist er nicht.

268. Deshalb bedurften wir oben auch die Deduction, (113. seq.) und den Schematismus. (246. seq.) Denn was von jedem Begriffe wahr ist, gilt auch von den Categorien; und hätten wir nicht zeigen können, wie sie auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden können, und was für Gegenstände unter sie subsumirt

werden; so hätten sie keine objective Gültigkeit gehabt, wären höchstens von transcendentalem Gebrauche gewesen.

269. So lange man daher von Begriffen überhaupt, und von den Categorien ins besondere nicht zeigen kann, wie sie auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden können, und wirklich angewandt werden, macht man eigentlich von diesen Begriffen gar keinen Gebrauch. Denn nur die Anwendung auf etwas, heist doch eigentlich brauchen. Folglich ist der transcendentale Gebrauch eines Begriffes überhaupt, oder der Categorien ins besondere, gar kein Gebrauch.

270. Da aber die Categorien bey allem dem nicht von der Erfahrung abhängen, sondern vor aller Erfahrung, *à priori* in unserm Gemüthe liegen; so sind sie wohl von transcendentaler Bedeutung, nicht aber von transcendentalem Gebrauche. Als Gedankenformen, die das bloß logische Vermögen ausdrücken, wodurch wir im Stande sind, das Mannichfaltige, in der Anschauung gegebene, in unserm Bewußtseyn *à priori* zu vereinigen, versteht man, auch ohne Erfahrung, also transcendental, was mit den Categorien gesagt werden will. Da aber durch dieses Verstehen noch kein Object gegeben

wird; so wären sie von gar keinem Gebrauche, wenn dieser bloß transcendental bleiben sollte, und man nicht zeigen könnte, wie sie auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden.

271. Gleichwohl bringt es unsere Art uns auszudrücken so mit sich, daß wenn wir von Erscheinungen (*phænomen*) sprechen, und die Art darunter verstehen, wie wir sie anschauen, wir alsobald von dieser Art sie anzuschauen abstrahiren, und das Phänomen von dem unterscheiden, das das Ding an sich seyn mag.

272. Da stellt man sich dann unter dem Dinge an sich theils eine Beschaffenheit der Erscheinungen vor, wie sie uns nicht erscheinen; theils aber auch Dinge, die nie Gegenstände der Sinnlichkeit werden können, und nur bloß mit dem Verstande gedacht werden. Im ersten Sinne nennt man den Tisch, so wie wir ihn sehen, die Erscheinung; den Tisch aber an sich, wie er uns nicht erscheint, das Ding an sich. Im zweyten Sinne wollen wir den Begriff Kraft, als Object gedacht, zum Beyspiele anführen. Dieses Object erscheint uns nie, aber wir denken es bloß mit dem Verstande. Man nennt dergleichen Dinge an sich (*noumena*) Verstandeswesen.

273. Aus dieser zwiefachen Vorstellungsart der Verstandeswesen, (272) ergibt sich, daß diejenigen Noumena, die wir zwar mit unserer Sinnlichkeit befaßen, aber nur als Erscheinungen anschauen, Noumena in negativer Bedeutung sind. Man versteht Dinge darunter, die wir nicht anschauen. Daß von ihnen die Categorien nicht gebraucht werden können, ist schon oben gezeigt worden. (261)

274. Versteht man aber unter dem Noumen, (272) ein Ding, das nur mit dem Verstande gedacht, und nie ein Gegenstand der Sinnlichkeit werden kann; so wäre das freylich ein Noumen in positiver Bedeutung. Dabey müßte man denn voraussetzen, daß es dem Verstande möglich sey, Dinge anzuschauen, und sie sich dadurch zu geben. Denn ohne Anschauung bleibt jeder Begriff ganz leer, ganz sinnlos. Da aber dieß ein ganz anderer Verstand seyn müßte, als der unserige, indem dieser nur denken und Anschauungen verbinden, nicht aber selbst anschauen und sich Objecte geben kann; so haben wir von einem solchen Verstande, und mithin von diesen, durch ihn gedacht - gegebenen Dingen, keine Erkenntnis.

275. Der Unterschied also zwischen Phänomen und Noumen, oder der Ausdruck: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie uns erscheinen, der Verstand aber wie sie sind, heißt weiter nichts als: wir müssen die Gegenstände so betrachten, wie wir sie von den Sinnen geliefert bekommen, ohne weiter erörtern zu können, was sie etwa vor dem reinen, oder einem solchen Verstande seyn mögen, der durch sein Denken zugleich anschaut.

II.

(Von den Amphibolien der Reflexionsbegriffe.)

276. Der Zustand des Gemüths, in welchem wir die Bedingungen auffuchen, unter denen wir einen Begriff von irgend einem Gegenstande bekommen könnten, heißt logische Ueberlegung. (*Reflexio*) Sie unterscheidet vom Nachdenken (*Meditatio*) dadurch, daß diese die Gegenstände schon vor sich hat, und nun aus ihnen einen Begriff zu bilden sucht. Wir überlegen wie es möglich sey, einen Begriff vom Rechte zu bekommen; und denken über verschiedene als rechtmäßig erkannte Handlungen nach, wie wir daraus den Begriff Recht bilden wollen.

277. Die Handlung des Gemüthes aber, wodurch wir untersuchen, ob eine Vorstellung aus der sinnlichen Anschauung, oder dem Verstande entsprungen sey, heiße transcendente Ueberlegung.

278. Nur durch die transcendente Reflexion, (277) ist die logische (276) möglich. Denn vermöge der letzten wollen wir doch nur sehen, welche Gegenstände einerley, und welche verschieden seyn, um nur solche zusammen zu nehmen, die zur Hervorbringung des allgemeinen Begriffes tauglich sind. Nun aber können, wie wir bald sehen werden, Dinge vor dem Verstande sehr gut einerley seyn, die es vor der Sinnlichkeit nicht sind. Folglich muß aller logischen Reflexion die Untersuchung vorhergehen, ob zwey mit einander zu vergleichende Begriffe, zugleich zu dem Erkenntnißvermögen Verstand, oder zu dem der Sinnlichkeit, oder endlich einer derselben zu dem Verstande und der andere zur Sinnlichkeit gehöre: d. h. es muß eine transcendente Reflexion vorhergehen.

279, Ehe wir nun zeigen können, worauf es bey dieser transcendenten Reflexion eigentlich ankomme, müssen wir

einige Schritte in der Leibnitzischen Philosophie zurückgehen.

280. Dieser Weltweise glaubte, daß der vollständige Begriff einer Sache, so wie sie der Verstand sich denkt, das Ding an sich, (*noumen*) hingegen so wie sie sich der Sinnlichkeit darstellt, ihre Erscheinung (*phænomen*) sey.

281. Daraus folgte nun, erstlich, daß wir die Dinge an sich erkennen, da wir doch Begriffe von ihnen haben, und dieß das einzige Erforderniß zur Erkenntniß der Dinge an sich, nach dieser Schule, abgiebt. Zweytens aber, daß Dinge an sich nur dann verschieden sind, wenn der Begriff, den wir von denselben haben, es ist. Zwey Tropfen Wasser, als *Noumena*, wären ganz einerley, wofern der Begriff derselben ein und der nämliche wäre; und wir könnten deren alsdann auch nicht zwey sehen, indem die Erscheinung auch ihren Grund in dem Dinge an sich haben muß. Da wir aber deren doch zwey sehen, so muß jede Erscheinung solche individuelle Bestimmungen besitzen, daß durch diese, auch der vollständige, adäquate Begriff von der einen nicht mit dem ebenfalls vollständigen, adäquaten Begriff von einer andern, mit der ersten noch so ähnlichen, gleich ausfallen kann.

Der Begriff Eines in der Erscheinung gegebenen Tropfen Wassers, muß von dem Begriffe eines andern, verschieden seyn. Nun aber wird ein Begriff vollständiger gemacht, wenn wir in der Erscheinung mehr Merkmahle entdecken. Daraus schloß Leibnitz, daß die Gleichheit, die wir an den Erscheinungen wahrzunehmen glauben, nur von der Unvollständigkeit der Erkenntniß ihrer Merkmahle herrühre, daß wir durch genaues Suchen, Verschiedenheit entdecken, und finden würden, daß es keine vollkommen gleiche Erscheinungen auf der Welt gebe. Diesen Satz nannte er das *principium indentitatis indiscernibilium*, oder den Satz des Nichtzuunterscheidenden.

282. Ist der Begriff von der Erscheinung, das Ding an sich; so folgt ferner, daß ein Begriff in welchem man alle Realitäten zusammengedacht hat, ein Object an sich sey. Denn da alle Realitäten, dem Begriffe nach, sich nicht widersprechen können, und das einzige Merkmahl der objectiven Gültigkeit eines Begriffes, nach dieser Schule, der Satz des Widerspruches ist; so können wir von einem solchen, alle Realitäten in sich fassenden Dinge an sich, sehr gute objective Erkenntniß haben.

283. Ist ferner der Begriff von der Erscheinung, das Ding an sich, so besteht unsere Erkenntniß der Erscheinungen lediglich in dem Verhältniß, das die Dinge an sich haben. In der Erscheinung sehen wir nämlich nur wie eins auf das andere wirkt, nicht was es ist; und Wirkung ist nur ein Verhältniß zu etwas anderm, das nicht es ist. Die Flamme leuchtet und erwärmt — andere Erscheinungen. Diese Verhältnisse nun, die uns durch die Sinnlichkeit, als die Kraft äussere Erscheinungen zu erkennen, gegeben sind, betreffen nur das Aeussere des Dinges an sich: es sind bloß dessen äussere Eigenschaften. Diese müssen doch aber einem Etwas zukommen: und das, dem sie zu kommen, das Ding an sich nämlich, nannte Leibnitz das Innere der Erscheinungen; im Gegesatze von ihrem Aeuffern. — Abstrahirt man demnach von allem Aeuffern, um durch diese Abstraction zu dem Begriffe des Innern der Erscheinungen zu gelangen; so kann dem Dinge an sich nicht einmahl Ausdehnung beygelegt werden; denn auch sie ist ein bloßes Verhältniß, und gehört mithin zum Aeuffern. — Nun nennt man das, dem alles Aeussere zukommt, die Substanz. Folglich muß das Ding an sich, das Innere der Er-

scheinung, die Substanz — lauter gleichbedeutende Namen — einfach seyn. — Aber da diese einfachen Substanzen bey allem dem verschieden von einander sind, und daher innere Bestimmungen haben müssen, so nahm Leibnitz dieselben analog mit denen unserer Seele an, die ebenfalls, als einfache Substanz, in jedem Menschen deshalb anders ist, weil die Seele eines jeden Menschen andere Vorstellungen hat. Dadurch behauptete Leibnitz, daß alle Dinge an sich einfache, mit Vorstellung begabte Wesen seyn. Diese Lehre macht seine Monadologie aus.

284. Er ging weiter, und gründete hierauf seinen Lehrsatz von Raum und Zeit. Das Ding an sich nähmlich nannte er die *Materie*, im Gegensatze mit den Verhältnissen, die nur dessen *Form* ausmachen. Nun aber betrifft die Form bloß die *Ordnung* der Erscheinungen neben und nach einander in Raum und Zeit. Wenn daher das Ding an sich Vorstellungen hat, (283) so stellt es sich die Ordnung der Dinge an sich in Zeit und Raum, in Bezug auf sich vor. Geschieht daher mit irgend einem Wesen, nach Zeit und Raum, eine Veränderung, so hat dies gleich Einfluß auf jedes einfache Wesen in der Welt,

weil dieses sich die übrigen nun in einer andern Ordnung vorstellen muß. Raum und Zeit entsprangen bey Leibnitz bloß durch die Vorstellung von der Ordnung der Dinge neben und nach einander. So weit die Leibnitzischen Sätze.

III.

285. Alles dieses wäre ganz richtig, wenn man das Wort Erkenntniß in dem Sinne nähme, den Leibnitz ihm gab, und daher den Begriff für die Erkenntniß des Dinges an sich hielte. Alsdann hätten wir freylich vier sehr schöne Lehrsätze von den Dingen an sich. Sobald man aber weiß, daß der Begriff nur dann Erkenntniß gewährt, wenn ihm eine Anschauung entspricht, und daß sich demnach alle unsere Erkenntniß lediglich auf Erscheinungen erstreckt, wird man bald sehen, daß diese Sätze gar keine Brauchbarkeit besitzen. — Zur bessern Einsicht mögen folgende Erklärungen vorangehen.

286. Ein Begriff oder Titel, unter den viele Erkenntnisse gehören, heißt dessen logischer Ort. So ist der Ort der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, der Einheit des Weltganzen, u. s. w. die Metaphisik.

287. Die Beurtheilung dieses Ortes, oder die Ueberlegung zu welchem Orte (286) eine Erkenntniß gehöre, hieß bey Aristoteles, die logische Topik.

288. Gehört nun ein Begriff, je nachdem er verschiedentlich gebraucht wird, bald zur Sinnlichkeit, bald zum Verstande; so soll die Ueberlegung, und die nach Regeln vollbrachte Anweisung seines Ortes, die transcendente Topik, und die Erkenntnißquelle selbst, wohin er gehört, nämlich ob zum Verstande, oder zur Sinnlichkeit, dessen transcedentaler Ort heißen.

289. Nun sind wir im Stande zu zeigen, daß Leibnitz bey der transcendentalen Reflexion (277) über die vier von ihm behaupteten Sätze, (281 — 284) den transcendentalen Ort (288) derselben verwechselt, und den Erscheinungen, die auch vor der Sinnlichkeit ihren Ort verlangen, bloß einen im Verstande angewiesen habe.

290. Wahr ist es demnach, daß zwey Wassertropfen sich vom Verstande allein nicht als verschieden denken ließen, wofern sie nicht in ihrem Wesen, d. h. dem Begriffe nach, verschieden wären. Denn der Verstand denkt nur Begriffe. Allein, da jede Erscheinung, und mithin auch ein

Wassertropfen ausgedehnt ist, und daher im Raume angeschauet werden muß, so ist seine Ausdehnung an und für sich schon Beweis genug, daß es Erscheinungen geben könne, die dem Begriffe nach ganz einerley sind, und doch als verschieden angeschauet werden. Denn in einem einzigen Wassertropfen ist das Theilchen, das mehr links liegt, durch nichts von dem zur rechten liegenden, als durch seine Stelle im Raume verschieden, und doch ist es, gerade dadurch, nicht einerley mit ihm. Was aber von diesen Theilchen des nämlichen Wassertropfens wahr ist, gilt auch von zweyen. Sie werden deshalb für zwey erkannt, weil sie aufeinander im Raume sind, und der eine nicht die Stelle des andern einnimmt. Die Frage also: warum sehe ich den einen hier, den andern dort im Raume? braucht daher nicht aus der Verschiedenheit ihrer Wesen, der Dinge an sich, beantwortet zu werden; sondern, da sie nun mit der allgemeinen Frage zusammenfällt: warum sehen wir die Erscheinungen überhaupt im Raume? so erhält sie auch ihre Antwort im allgemeinen. Dadurch nämlich, weil die subjective Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit es so erfordert; und solchergestalt ist Grund genug vorhanden, zwey vor

dem Verstande vollkommen gleiche Erscheinungen, als zwey anzuschauen.

291. Eben so wahr ist es, daß alle Realitäten, so fern sie der Verstand denkt, sich nicht widersprechen; denn ihm, der von allem, was Anschauung seyn soll, abstrahirt, schwindet der Begriff Realität in den der bloßen Bejahung zusammen; und Eine Bejahung hebt die andere nicht auf. Ein Richter verspricht, (bejaht) zweyen Processirenden, daß sie ihren Proceß gewinnen sollen; so ist dieß vor dem Verstande keine Bejahung, die die andere aufhebt, sondern eins ist die Verneinung des andern. Unter den Erscheinungen hingegen, als Dinge im Raume und der Zeit, können zwey Realitäten sehr gut einander entgegengesetzt, ja sogar im Streite mit einander seyn. Denn hier kommt es nicht auf die bloße Realität, sondern auf die Art an, wie sie gesetzt wird. Das zu verschiedenen Zeiten vom Richter gegebene Jawort, bleibt Bejahung und Realität; und beyde sind doch, durch die verschiedenen Zeiten, in denen sie angeschauet wurden, im Streite mit einander. In der Mechanik lehrt man sogar, wie Realitäten im Raume einander entgegengesetzt werden können. Wenn nämlich die Kraft A nach der Richtung $+a$, und die Kraft

B nach der Richtung — a wirkt, so werden beyde Kräfte, als Realitäten, allemahl im Streite seyn, und sich sogar aufheben können, wenn $A=B$ ist. Und so kann es bey allen Erscheinungen Widersprüche unter den Realitäten geben, wenn wir auch nicht so bestimmt, als in der Mechanik, das Gesetz kennen, wie dieß geschehe.

292. Wahr ist es ferner, wenn wir von der Substanz, abgesondert von ihren Kräften und Wirkungen, eine Erkenntniß durch den bloßen Verstand haben könnten, so würde das Innere derselben nicht Ort und Gestalt, nicht Berührung und Bewegung, sondern ein Denkvermögen seyn. Aber eben darum haben wir, weil hier nichts für die Sinnlichkeit gegeben wird, gar keine Erkenntniß von der Substanz. (*noumen*) (272. seq) Was wir mit diesem Namen belegen, ist bloß ein Aggregat von Kräften und Wirkungen, dem wir zu unserm Behufe, um nähmlich Erfahrung vom Veränderlichen bekommen zu können, etwas Beharrliches unterlegen. (182. seq.) Das von Leibnitz so benannte Innere der Erscheinungen, (283) erkennen wir demnach nie; unsere Erkenntniß trifft nur das Aeussere. Die Substanz Licht ist bloß der Inbegriff der Kraft zu leuchten, zu

wärmen, zu zünden, und so weiter, die aber gar nicht erkannt wird.

293. Wahr ist es endlich, wenn wir eine Erkenntniß von Dingen an sich, durch den Begriff der Erscheinungen, schon hätten, daß die Materie oder der Begriff, als das Bestimmbare, der Form, oder den Verhältnissen derselben im Raum und Zeit, als den Bestimmungen, vorhergehen müßten. Raum und Zeit selbst wären dann auch nur Begriffe von diesen Verhältnissen. In den Erscheinungen hingegen, von denen wir Erkenntniß haben, wird die Materie, oder das an ihnen Empfundene, nur erst durch die Form möglich. Nun aber machen Raum und Zeit diese Form für die Sinnlichkeit aus; und so muß denn allerdings die Form der Materie vorhergehen.

IV.

(Vom Etwas und Nichts.)

294. Zum Beschlusse der transcendenten Analytik bemerke man, weil die Categorien die einzigen Begriffe sind, die auf einen Gegenstand überhaupt, ohne Rücksicht auf seine individuelle Beschaffenheit, gehen, man auch nach der Ordnung derselben wird unterscheiden können,

in wie fern ein Gegenstand überhaupt, möglich oder unmöglich, d. h. Etwas oder Nichts sey.

295. Kann nämlich eine Kategorie auf ihn bezogen werden, so ist er Etwas: im entgegengesetzten Falle aber Nichts. Und solchergestalt wird es viererley Rück- sichten des Etwas und des Nichts geben.

296. Nach den Categorien der Q u a n- tität, ist ein Gegenstand Etwas, der entweder durch den reinen Verstandesbe- griff: alles, viel, oder eins gedacht wird. Passt keiner dieser Begriffe, so ist kein Gegenstand vorhanden. Das Nichts, das solchergestalt durch kein, im Gegen- satze der Quantität, ausgedrückt wird, existirt bloß als Begriff ohne Gegen- stand. Ihm, als einem Ding ohne Quan- tität, entspricht keine Anschauung. Bey- spiele dazu liefern, ∞ in der Mathematik, die *Noumena* in der Metaphisik.

297. Nach den Categorien der Q u a- lität, hat jede Empfindung, als Etwas, einen Grad. (162) Was ihn nicht hat, also auch nicht empfunden wird, das Nichts nämlich, zeigt uns einen Mangel, eine Lücke in der Empfindung an, von dem wir nur durch das Reale der Empfindung einen Begriff erhalten. Es ist der leere Gegenstand eines Begriffes, wo-

zu das o der Mathematiker, und Kälte, Schatten u. f. w. Beyspiele liefern.

298. Nach den Categorien der Relation muß in jedem Etwas der Erscheinung, auch etwas Beharrliches angetroffen werden, das angeschauet werden kann, und den Gegenstand desselben ausmacht. (181) Wo aber nur Formen zu Anschauungen sind, ohne Gegenstände, die dadurch angeschauet werden können, da hat die Form nichts Beharrliches, hat keinen Gegenstand. Sie ist eine leere Anschauung ohne Gegenstand, wie das $\sqrt{b}$ der Mathematiker, und die reinen Formen des Raumes und der Zeit.

299. Endlich ist, nach den Categorien der Modalität, der Satz des Widerspruches die *conditio sine qua non* des Etwas: was sich nämlich selbst widerspricht, ist nichts. Es ist ein leerer Gegenstand ohne Begriff, wie viereckigter Cirkel z. B.

300. Daraus folgt nun die vierfache Eintheilung des Begriffes Nichts und Etwas nach der Tafel der Categorien.

Nichts.

Etwas.

1.

Nach der Quantität.

Leerer Begriff ohne
Gegenstand.

Begriff mit Gegen-
stand.

ens rationis,

ens cognitionis,

2.

Nach der Qualität.

Leerer Gegenstand Empfundener Begriff.
eines Begriffes.

*nihil privativum.**ens sensibile.*

3.

Nach der Relation.

Leere Anschauung ohne Form mit Materie.
ne Gegenstand.

*ens imaginarium.**ens metaphysice**possibile.**seu reale.*

4.

Nach der Modalität.

Leerer Gegenstand Sich nicht widerspre-
ohne Begriff. chender Begriff.

*nihil negativum.**ens logice possi-
bile.*

Man sieht, das Nichts *no 1* unterscheide
sich von dem *no 4*. dadurch, daß dieses
sich selbst aufhebt, und logisch unmög-
lich ist, jenes hingegen logisch nicht un-
möglich ist, und nur keine Erkenntniß ge-
wahrt.



VORLESUNGEN

über die

CRITIK DER REINEN VERNUNFT.

ZWEYTE ABTHEILUNG.

ZWÖLFTE VORLESUNG.

(Vom transcendentalen Scheine.)

I.

301. **W**ir erklärten oben (44) transcendente Wissenschaft, durch den Inbegriff der Grundsätze *à priori*. Unser ganzes Bestreben ging nun bis hieher zu zeigen, daß diese Sätze nur deshalb objective Gültigkeit hätten, weil von ihnen innerhalb den Grenzen der Erfahrung Gebrauch gemacht werden kann.

302. Sobald aber diese Gränze überschritten wird, und von einem Grundsätze *à priori* kein anderer Gebrauch, als außerhalb dem Gebiete möglicher Erfahrung gemacht werden kann, wird ein solcher

transcendentaler Grundsatz transcendent, im Gegensatze der immanenten Grundsätze heißen, die ebenfalls transcendental sind, aber sich doch auf mögliche Erfahrung beschränken.

303. Giebt es nun solche transcendenten Grundsätze, (302) die, ihrem Wesen nach, einen nicht sinnlichen Gebrauch heischen, so entspringt aus ihnen, wie die Folge zeigen wird, der transcendente Schein.

304. Dieser Schein (303) wird hier eben so wenig dadurch aufhören uns zu täuschen, daß man zeigt, wie nichtig er sey, als bey dem, durch optischen Betrug, entstandenen Schein, die Illusion aufhört, wenn man gleich weiß, daß es Illusion ist. Selbst der Sachverständige, der überzeugt ist, daß das, was er für erhaben hält, nur flach auf der Leinwand liegt, wird doch zum zweyten Mahle getäuscht, so bald er den gehörigen Standpunct wählt. Hier liegt der Grund dazu in der Beschaffenheit unserer Sinne; und, bey dem transcendentalen Scheine, in der Beschaffenheit unserer Vernunft: sie muß nämlich stets gewisser Regeln sich bedienen, ehe sie von ihrer Kraft irgend einen Gebrauch machen kann und diese Regeln; selbst verleiten sie zum Scheine. . Denn

weil sie, um die Sätze des Verstandes anzuwenden, an gewisse Vorschriften gebunden ist, erschleicht sie etwas, macht diese Vorschriften zu nothwendigen Bedingungen der Dinge, und täuscht sich selbst.

305. In der transcendentalen Dialektik (87) soll nun dieser Schein aufgedeckt, wenn auch nicht aufgehoben werden: man wird zeigen, worin er bestehe, woher er entspringe, aber bey allem dem nicht verhindern können, daß er nicht fortan noch blende. (304)

II.

306. Ein Princip soll jeder allgemeine Satz heißen, der von der Vernunft *à priori* erkannt wird, und als Major in einem Schlusssatze gebraucht werden kann.

307. Eine Erkenntniss aus Principien heisst demnach eine solche, vermöge welcher wir das Besondere im Allgemeinen aus Begriffen erkennen.

308. Nun äussert sich die Kraft der Vernunft auf eine zwiefache Weise. Erstlich in ihrem bloß formalen, logischen Gebrauche: denn da ist sie das Vermögen mittelbar zu schliessen, d. h. aus einem gegebenen Ober- und Untersatze, den Schlusssatz zu Stande zu bringen. Zweytens aber hat sie einen realen Gebrauch,

da sie das Vermögen besitzt, gewisse Begriffe und Grundsätze aus ihrem eignen Mittel hervorzubringen, die sie weder von der Sinnlichkeit, noch dem Verstande entlehnt haben kann. Ein Beyspiel wird uns unter andern der Satz liefern: die Welt muß, der Zeit nach, einen Anfang gehabt haben.

309. Nehmen wir beyde Grundkräfte der Vernunft zusammen, und sehen, was sie Gemeinschaftliches haben, so ergibt sich folgende Erklärung der Vernunft daraus. Vernunft ist das Erkenntnisvermögen aus Principien. (307) Denn erstlich wird in einem mittelbaren Schlusssatze, das Besondere unter das Allgemeine nach bloßen Begriffen oder Principien (306) subsumirt; und zweytens müssen die Sätze, welche die Vernunft selbst hervorbringt, auch aus bloßen Begriffen entsprungen seyn, da sie vom Verstande und der Sinnlichkeit nicht entlehnt sind. (308.)

310. So wie der Verstand die Erscheinungen nach gewissen Regeln zu einer Einheit verbindet, (114) und hierauf seine Kraft ausübt; eben so verbindet die Vernunft die Verstandesregeln zu einer Einheit, nach einem Princip. (306) Wir wollen dies in einem Bey-

spiele zeigen. Der Verstand verbindet die Mannichfaltigkeit der Erscheinung: alle Menschen, mit der Mannichfaltigkeit der Erscheinung Sterblichkeit, nach einer Regel zu dem Satze: alle Menschen sind sterblich. Ferner verbindet er die Erscheinung: Cajus, mit der Menschheit zu dem Satze: Cajus ist ein Mensch. Nun kommt die Vernunft und verbindet beyde Verstandesätze zu dem neuen Satze: Cajus ist sterblich, aus bloßen Begriffen, nach einem Princip.

311. Dadurch sind wir nun im Stande den genauern Unterschied zwischen beyden Kräften anzugeben. Verstand nämlich ist das Vermögen das Mannichfaltige der Erscheinungen nach einer Regel zu einer Einheit zu verbinden; und Vernunft, das Vermögen das Mannichfaltige der Verstandesregeln nach einem Princip, zu einer Einheit zu verbinden.

312. Daraus ergiebt sich, daß die Vernunft ihre Kraft nicht unmittelbar auf Erfahrung, sondern auf den Verstand anwende. (311)

III.

313. So wie es aber in jedem Verstandesfatze, der Relation nach, ein dreyfaches Verhältniß zwischen Subject und Prädicat giebt, (95) indem der Satz entweder categorisch, oder hypothetisch, oder endlich disjunctivisch seyn kann; eben so vielerley verschiedene Vernunftschlüsse muß es auch geben. Denn je nachdem der Minor des Schlusses mit dem Major categorisch, hypothetisch oder disjunctivisch verbunden ist, wird auch der Schlusssatz respective so ausfallen.

314. Man sieht hieraus abermahls ein, was wir schon erwähnt, (312) daß die Vernunft sich nicht geradezu auf Objecte der Erfahrung beziehe, sondern nur mittelbar, vermöge der Regeln des Verstandes. Er muß uns erst Begriffe und Urtheile liefern, ehe sie es vermag, etwas aus ihnen zu schliessen.

315. Bey allem dem ist das Streben nach Einheit, der Vernunft mit dem Verstande gemeinschaftlich. Denn beyde verbinden; (311) aber jede Verbindung setzt ein Streben nach Einheit voraus. (115) Diese von der Vernunft gesuchte Einheit nun, kann nicht die Einheit der möglichen Erfahrung bedeuten: d. h. die Ver-

nunft kann nicht defshalb Einheit aus Principien verlangen, damit Erfahrung möglich sey; denn auf Erfahrung bezieht sie sich gar nicht directe. (314) Es muß daher das Streben der Vernunft nach Einheit aus Principien, einen andern Zweck haben.

316. So viel ist aber gewifs, daß der Schlusssatz nichts anders, als ein Urtheil ist, das dadurch entstehet, indem man das Subject des Minors unter die Bedingung der allgemeinen Regel des Majors, als dessen Prädicat subsumirt. Z. B.

Major. Alle Menschen sind sterblich.

Minor. Cajus ist ein Mensch.

Conclusio. Also Cajus ist sterblich. Hier wird demnach das Subject Cajus des Minors, unter das Prädicat sterblich des Majors, der die allgemeine Bedingung enthält, subsumirt.

317. Den gedachten Schlusssatz hätten wir auch durch die Erfahrung erhalten können: wenn wir nämlich warten bis Cajus wirklich stirbt, sehen wir auch, daß er sterblich sey. Soll dieß aber durch die Vernunft erkannt, und ihr Genüge geleistet werden; so muß uns ein allgemeiner Satz als Bedingung gegeben werden, unter die dann der Schlusssatz, als besonderer Fall, subsumirt wird.

318. Da aber die allgemeine Bedingung, der Major: alle Menschen sind sterblich, ebenfalls ein Urtheil ist, das noch überdieß Allgemeinheit enthält, die nicht aus der Erfahrung erkannt werden kann; (13) so wird, wofern die Vernunft befriedigt seyn, und sich Rechenschaft geben soll, woher sie zu diesem Satze kommt, die Schlusskette weiter zurückgeführt werden müssen. Und zwar wird jeder vorhergehende Schluss einen Major enthalten müssen, der die allgemeine Bedingung ist, worunter der Major des folgenden Schlusssatzes, als etwas Besonders subsumirt werden kann. In unserm Falle wird dem oben (316) angezeigten Schlusse, ein anderer vorhergehen, dessen Obersatz lautet: alle Thiere sind sterblich. Diesem ein anderer: alle Körper sind veränderlich. u. s. w.

319. Ehe also die Vernunft den Satz: Cajus ist sterblich, zugiebt, verlangt sie, daß man von Schluss zu Schluss steigen soll, so weit es geht. Mit andern Worten: die Vernunft verlangt in ihrem logischen Gebrauche, daß kein Urtheil eher für wahr gehalten werden soll, als bis die Bedingung von der es abhing, so weit zurückgeführt wird, daß man auf etwas

kommt, das unbedingt wahr ist. Denn so lange dieß nicht der Fall ist, fragt die Vernunft stets nach einer höhern Bedingung.
(318)

320. Drücken wir dieß als eine Aufgabe aus, die sich die Vernunft zum Auflösen vorlegt, so lautet sie: finde zu der bedingten Erkenntniß des Verstandes, (dem Urtheil) das Unbedingte.

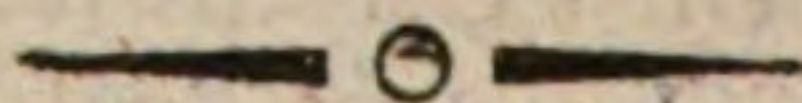
321. Daraus ergiebt sich ein synthetischer Grundsatz *à priori*, den die Vernunft nothwendig braucht. Er lautet nämlich:

„ Wenn das Bedingte gegeben ist, sind auch allemahl alle seine Bedingungen ohne Einschränkung, und daher das Unbedingte gegeben. “

322. Der Beweis dieses Satzes leuchtet schon aus dem Vorigen ein. Denn da die Vernunft nicht eher befriedigt ist, als bis sie das Unbedingte gefunden hat; (319) so muß sie die Auflösung ihrer Aufgabe, (320) als möglich ansehen. Denn sonst würde sie bey jeder Bedingung mit völliger Zufriedenheit stehen bleiben können. Nun aber ist die Aufgabe nur dann auflösbar, wenn das Unbedingte wirklich gegeben ist, sobald das Bedingte es ist. Wissen wir daher auch nicht, ob

dieses sich in der That so verhalte, so ist doch so viel gewiss, daß es die Vernunft als Grundsatz *à priori*, nothwendig annehmen muß.

323. Ein empirischer Gebrauch auf Erfahrung, kann nun freylich nicht von diesem Grundsatz (321) gemacht werden; in der Erfahrung stoßen wir nie auf das Unbedingte: alles, was sie liefert, und wir durch sie erkennen, ist stets bedingt. Daher ist dieser Grundsatz auch bloß transcendent, (302) und unterscheidet sich satfam von den Grundsätzen des Verstandes, (140. seq.) die stets immanent bleiben. Ob er daher objective Gültigkeit habe, ob durch ihn ein Object erkannt werde, soll uns in nachstehenden Untersuchungen beschäftigen.



DREYZEHNTE VORLESUNG.

I.

(Von den Begriffen der reinen Vernunft.)

324. **E**he wir von den Vernunftbegriffen handeln können, müssen wir folgende Erklärungen, um jedem Miverständnisse vorzubeugen, geben, und durch dieselben die Stufenleiter bestimmen, die zwischen

der bloßen Vorstellung und der Vernunftidee liegt.

325. Jede Veränderung in mir bringt eine Vorstellung in mir hervor. (*repræsentatio*) Bin ich mir dieser Vorstellung bewußt, so habe ich eine Vorstellung mit Bewußtseyn. (*perceptio*.)

326. Betrachten wir die Perception (325) nur in so fern als unser innerer Zustand davon verändert wird, also bloß subjective, so heißt sie Empfindung. (*sensatio*) Wird aber auch auf den Gegenstand Rücksicht genommen, der sie veranlaßt, wird sie also als objective angesehen, so heißt sie Erkenntniß. (*cognitio*)

327. Die Erkenntniß besteht daher, und wie schon oben gezeigt worden, (71) aus Anschauung und Begriff. (*intuitus et conceptus*) Die erste bezieht sich bloß auf den Gegenstand, so wie er uns in der Erscheinung gegeben wird, ohne etwas an ihm zu ändern; sie ist daher stets einzeln. Der Begriff hingegen, verändert schon in so fern den gegebenen Gegenstand, als er individuelle Bestimmungen hinwegläßt, und das behält, was dem einen Gegenstand mit andern seiner Art gemeinschaftliches zukommt.

328. Der Begriff (*conceptus*) ist entweder empirisch, oder rein. Empirisch, wenn er von Erfahrungen abgezogen worden. Rein wenn er den Erfahrungen vorhergeht, und dem Verstande seinen Ursprung zu verdanken hat. Alsdann heist er *Notio*.

329. Mehrere Notionen (328) so vereinigt, daß der nun daraus gebildete Begriff alle mögliche Erfahrung übersteigen muß, bringen eine *Idee* hervor. — Doch das letzte bedarf eine Erläuterung.

II.

330. Nach Plato hieß jeder Begriff eine Idee, der nicht aus der Erfahrung geschöpft, und der mit menschlichen Kräften, auch nie vollständig dargestellt werden kann; zu dem uns aber in der Erfahrung die Mittel an die Hand gegeben werden, wie wir uns ihm, so viel möglich, nähern sollen. So rechnete er den Begriff der reinen Tugend, und aller Handlungen, die auf die freye Thätigkeit des Menschen gegründet sind, zu den Ideen. Aus der Erfahrung nähmlich kann der Begriff der Tugend nicht geschöpft seyn; ehe wir von einer Handlung behaupten können: sie ist tugendhaft, müssen wir schon wissen, was Tugend sey. Aber die Idee der

Tugend liegt schon in uns, vor aller Erfahrung; und, je näher eine Handlung dieser Idee kommt, je tugendhafter wird sie auch in unsern Augen seyn.

331. Dem zu Folge ist jede Idee eigentlich transcendent, (302) sie wird in keiner besondern Erfahrung angetroffen; und kein Grundsatz, bey dem sie zu Grunde liegt, macht, daß die Handlung, welche die Idee zu erreichen strebt, so Objectivität bekäme, wie das oben (141. seq.) von den Verstandesbegriffen, und den, aus ihnen abgeleiteten Grundsätzen gezeigt worden. Die Idee ist bloß Bedürfnis der Vernunft, wodurch sie das Bedingte, (die in der Erfahrung gegebene tugendhafte Handlung z. B.) an das Unbedingte (die Tugend auf Freyheit gegründet) knüpfen kann.

332. Auf eben diese Weise mögen also auch hier, mehrere zu einem Begriff verbundene Notionen, (327) eine Idee heißen, sobald der daraus entstandene Begriff als unbedingt angesehen, und solcherge-
stalt nur angenommen wird, um das Streben der Vernunft (315) zu befriedigen.

III.

333. Wenn wir den Satz: Cajus ist sterblich, bloß aus der Erfahrung schöpfen,

hat die Vernunft, wie wir schon gezeigt, (314) nichts damit zu thun: der Verstand allein wäre beschäftigt dem Subjecte Cajus, das Prädicat der Sterblichkeit beyzulegen.

334. Wenn wir hingegen eben dieses Urtheil als die Conclusio in einem Schlusssatze erhalten, suchen wir einen Begriff auf, dem das Prädicat (der Sterblichkeit z. B.) allgemein, d. h. unbedingt zukommt. Nun finden wir, daß dies das Subject Mensch sey; und so subsumiren wir unser vorliegendes Subject Cajus, unter diesen allgemeinen Begriff Mensch, und finden dadurch, daß auch ihm das Prädicat der Sterblichkeit zukomme.

335. Nimmt man nun das Verfahren der Vernunft beym Schliessen, (334) mit dem zusammen, was wir oben (318) beygebracht; so erhellt, daß der bedingte Satz: Cajus ist sterblich, von der Vernunft nicht eher zu einer Einheit verbunden werden kann, als bis das völlig Unbedingte gefunden worden. Denn selbst der Satz: alle Menschen sind sterblich, bleibt noch immer bedingt, und hängt abermahls von einem vorhergegangenen Schlusse ab, dessen Obersatz wieder noch unbedingter als er seyn muß. (334) Dies Suchen des Unbedingten muß also stets

weiter getrieben werden; und es ist daher eine Idee, zu der wir uns stets zu nähern streben.

336. Daraus kann man nun die Idee, oder den reinen Vernunftbegriff damit erklären: er sey der Begriff des völlig Unbedingten, in so fern er den Grund zur Synthesis (der Verbindung des Subjects mit dem Prädicat z. B.) des Bedingten enthält.

337. Wie aber aus den Categorien unter dem Titel der Relation zu ersehen, giebt es dreyerley Arten von Urtheilen, bey denen der Verstand seine Function (89) zur Verbindung des Prädicats mit dem bedingten Subjecte, jedes Mahl auf eine eigne Weise ausübt. Denn jedes Urtheil ist, in Betracht seiner Relation, entweder categorisch, oder hypothetisch, oder endlich disjunctive. Daraus läßt sich nun abnehmen, daß es eben so viele Arten von reinen Vernunftbegriffen (336) geben werde, und nicht mehr.

338. Daß es nicht mehr als drey Ideen geben kann, d. h. daß die übrigen neun Categorien keine Ideen liefern, läßt sich sehr leicht einsehen. Denn alle Categorien der Quantität und Qualität haben gar nichts mit der Verbindung des Subjects und des Prädicats zu thun: die

erhiern betreffen nur das Subject, die andern nur das Prädicat. Aber auch die der Modalität tragen nichts zur realen Verbindung zweyer Begriffe bey: und das Subject bleibt auf gleiche Weise bedingt, das Prädicat mag mit ihm als bloß möglich, oder wirklich, oder endlich als nothwendig verknüpft seyn.

339. Also nur die Categorien der Relation können Ideen liefern, und liefern sie auch in der That. Denn erinnern wir uns, daß die Vernunft nicht eher befriedigt ist, als wenn sie das, was ihr der Verstand bedingterweise (als einzeln) giebt, bis zur vollständigen Unbedingtheit zurückgeführt hat; so zeigt sich diese Forderung der Vernunft auf dreyerley Art. Giebt ihr nämlich der Verstand, in einem categorischen Urtheile, die Verbindung des Prädicats mit einem besondern Subject ohne alle Voraussetzung, wie in dem Urtheile: *Cajus* ist sterblich; so hat die Vernunft weiter keine Forderung als ein solches unbedingtes (allgemeines) Subject auszufinden, das nicht abermahls bedingt (individuel, Geschlechtsbegriff) wäre. Sie fordert als Obersätze: alle Menschen sind sterblich, alle Thiere sind sterblich u. s. w. Sie ist nicht eher befriedigt als bis sie auf einen Obersatz stößt, dessen Sub-

ject so unbedingt allgemein ist, daß es in keiner Erfahrung dargestellt werden kann. Denn jedes in der Erfahrung gegebne Subject, läßt sich noch immer, als etwas Individuelles, unter einen höhern Gattungsbegriff subsumiren.

340. Wird aber der Vernunft, in einem hypothetischen Urtheile, die Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte unter gewisser Voraussetzung von dem Verstande vorgelegt, wie in dem Urtheile: wenn es regnet, so ist es naß; so muß die Vernunft zu ihrer Befriedigung eine solche unbedingte Voraussetzung suchen, die nicht abermahls eine andere Voraussetzung zu ihrer Bedingung hat: sie steigt immer von Schluß zu Schluß, in denen jeder Obersatz eine unbedingtere Voraussetzung enthält, und sucht solchergestalt die Idee von einer vollständig unbedingten Voraussetzung, zu erreichen.

341. Als Beyspiel können folgende Schlüsse dienen. Wir wollen aber die *Couclusio* zuerst stellen, um solchergestalt von dem anzufangen, was der Verstand giebt, und auf das hinzudeuten, was die Vernunft sucht.

Conclusio. Wenn es regnet, wird die Erde naß.

L

Minor. Nun fällt Wasser auf die Erde wenn es regnet.

Major. Wenn Wasser auf die Erde fällt, wird sie nass.

Conclusio. Wenn Wasser auf die Erde fällt, wird sie nass.

Minor. Nun ist die Erde specifisch leichter als Wasser.

Major. Wenn Wasser einen Körper berührt, der specifisch leichter als Wasser ist, macht es ihn nass u. s. w.

342. Wird endlich der Vernunft, in einem disjunctiven Urtheile, die Verbindung des Prädicats mit dem Subject, als ein Theil vom Ganzen von dem Verstande vorgelegt, wie in dem Urtheile: der Hase gehört in die Classe der nagen- den Thiere; so muß die Vernunft zu ihrer Befriedigung einen solchen Obersatz suchen, der die Eintheilung der Classen der Thiere enthält. Zu diesem Obersatz abermahls einen neuen, worin die Eintheilung noch vollständiger angegeben wird; und diess wird sie so weit treiben, und nicht eher ruhen können, bis sie zu einem Obersatze gelangt, der eine unbedingte Eintheilung enthält. Die Vernunft strebt also auch hier nach der Idee einer vollständigen, unbedingten Eintheilung, um in dem disjunctiven Urtheil die

Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte möglich zu machen.

343. Wir wollen abermahls ein Beyspiel anführen, und die *Conclusio* zuerst setzen, um mit dem Verstandesurtheil anzufangen, und auf das zu leiten, was die Vernunft sucht.

Conclusio. Der Hase gehört also in das Geschlecht der nagenden Thiere.

Minor. Nun ist der Hase weder *A, B, C, etc.*

Major. Alle vierfüßigen Säugethiere sind entweder, reißende, (*A*) gepanzerte, (*B*) unbewaffnete (*C*) &c., oder nagende.

Conclusio. Alle Säugethiere sind also entweder *A, B, C, &c.*

Minor. Nun sind die Säugethiere nicht *a, b &c.*

Major. Alle Thiere sind entweder Vögel, (*a*) Insecten (*b*) oder Säugethiere *A, B, C, &c.* —

u. f. w.

344. Nehmen wir dieß zusammen, so ergiebt sich, daß die Vernunft nicht eher die Synthesis (Verbindung) eines von dem Verstande ihr vorgelegten Urtheils anerkennt, als bis sie ein vollständig unbedingtes Subject, (339) eine vollständig unbedingte Voraussetzung. (340) und eine vollständig unbedingte Eintheilung, (342)

gefunden hat. Mit einem Worte: die Vernunft strebt nach absoluter Totalität der Bedingungen sowohl des Subjects, als der Voraussetzung und der Eintheilung.

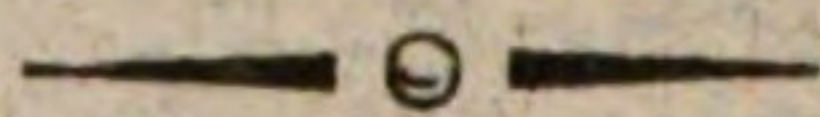
345. Diese völlige Uneingeschränktheit der Bedingungen, die wir unter dem Wort absolute Totalität (344) verstehen, ist also Forderung der Vernunft, um die Synthesis der Verstandesurtheile möglich zu machen. Also dazu sind die Ideen nothwendig; ob sie aber noch außerdem einen Gebrauch haben, soll die Folge lehren, wo wir uns mit dem System der transcendentalen Ideen beschäftigen wollen.

346. Ehe wir aber dieß System auführen, wollen wir noch eine Bemerkung voranschicken. Die absolute Totalität der Bedingungen (344), die die Vernunft fordert, um völlige Ueberzeugung von dem durch einen Schluß erkannten Urtheile zu erhalten, geht nur auf die Fortsetzung der Reihe der Schlüsse rückwärts; oder mit andern Worten, die Vernunft verlangt, wie fattsam aus obigen Beyspielen erhellet, daß von Obersatz zu Obersatz zurückgegangen werde, bis man auf einen stößt, der nicht wieder als Schlusssatz angesehen, sondern als unbedingt, und un-

abhängig von irgend einem Obersatze erkannt werden soll. Sie fordert demnach die Fortsetzung, wie man das in der Schulsprache ausdrückt, *per prosyllogismos*. Hingegen bekümmert sich die Vernunft gar nicht, daß die Reihe, von der Conclusion an, abwärts fortgesetzt werden, und man von Folge zu Folge gehen soll, bis man auf eine völlig unbedingte Folge stösse; oder sie sucht nicht die Fortsetzung *per episylogismos*. Der Grund hiezu ist sehr natürlich. Die Zurückweisung *à parte priori*, von Obersatz zu Obersatz, ist der Vernunft Bedürfnis, wenn sie den letzten, von dem Verstande vorgelegten Schlusssatz, als wahr erkennen soll: ehe sie die Synthesis Cajus ist sterblich, zugeben kann, muß sie die Reihe der Prosyllogismen vor sich haben, die diesen Satz zur Folge erhalten. Hingegen nützt ihr das Fortschreiten *à parte posteriori* von Folge zu Folge gar zu nichts. Mögen doch so viele Folgen aus dem gedachten Urtheile gezogen, und die Reihe der Episylogismen noch so weit fortgesetzt werden können; die Synthesis zwischen Mensch und Sterblichkeit wird nicht um ein Haar breit dadurch abgeändert.

347. Dieser Satz, der in der Folge seine Anwendung finden wird, zeigt dem

nach, daß die Vernunft *à parte priori*, aber nicht *à parte posteriori* nach Totalität der Bedingungen strebe.



VIERZEHNTE VORLESUNG.

I.

(System der transcendentalen Ideen)

348. **W**ir haben oben gesehen, (338. seq.) daß es dreyerley Wege giebt, auf denen die Vernunft, durch ihre Forderung nach absoluter Totalität der Bedingungen, (344) auf Ideen geräth. Erstlich durch ihre Forderung nach einem unbedingten Subject; (338) zweytens durch ihre Forderung nach einer unbedingten Voraussetzung; (340) und endlich drittens durch ihre Forderung nach einer unbedingten Eintheilung. (342) Laßt uns nun sehen, welche transcendente Ideen die Vernunft annimmt, um diesen ihren Forderungen Genüge zu leisten, und solchergestalt das System der transcendentalen Ideen zu entwerfen.

349. Zuerst ist gewiß, daß keine Erscheinung dieses unbedingte Subject (338) seyn kann, da sie alle wandelbar, und daher abermahls von etwas abhängig, bedingt sind. Ein solches Subject muß demnach eine Substanz, muß das Beharri-

che (180) in den Erscheinungen seyn, weil diese, wenigstens von den ihr inhärenden Accidenzen, nicht abhängt.

350. Aber auch alle Substanzen der äussern Erscheinungen sind noch nicht völlig unbedingt. Denn wenn sie von mir gedacht werden sollen, müssen sie eine Relation mit meinem Ich denke haben, und sind solchergestalt noch immer von meinem denkenden Ich abhängig. Wenn also irgend eine Substanz der Erscheinungen für das unbedingte, von der Vernunft gesuchte Object gelten kann, so ist es die Substanz meiner innern Erscheinungen, ist es mein denkendes Wesen selbst. Denn dieß hängt von weiter nichts, als von sich selbst ab. Mein denkendes Wesen wird demnach der Vernunft die Idee seyn, die ihre Forderung nach vollständiger Totalität des Subjects, beantwortet.

351. Zweytens ist es eben so gewiß, daß keine besondere Erscheinung in der Welt, die von der Vernunft gesuchte unbedingte Voraussetzung seyn kann. Denn alle sind, in ihrem Aufeinander- und Nebeneinanderfolgen in Zeit und Raum, vermöge des Gesetzes der Causalität (189) stets bedingt. Keine Begebenheit in der Zeit, noch keine Gröfse im Raume kann als die erste, unbedingte vorausgesetzt

werden, da jeder Begebenheit eine Andere, jeder Gröſſe eine Andere als Urfache vorhergehen muß: jede kleinere Linie iſt Theil einer gröſſern, und wird daher durch ſie bedingt, und jede gröſſere Linie muß, als aus Theilen beſtehend, gedacht werden, und ſich auf dieſe Weiſe einſchränken laſſen.

352. Soll alſo irgend eine Erſcheinung der Idee der Vernunft entſprechen, und ihre Forderung nach einer abſoluten Totalität der Vorausſetzung beantworten; ſo wird es nichts anders, als das Geſammte aller Erſcheinungen, ſowohl dem Raume, als der Zeit nach, die ganze Welt ſelbſt ſeyn können. Denn dieſe ſcheint, wenigſtens in ſich ſelbſt, keine bedingte Vorausſetzung zu ſeyn. Das Geſammte der Begebenheiten und des Raumes iſt völlig uneingeſchränkt, hat völlige, abſolute Totalität.

353. Drittens iſt es endlich gewiß, daß die Erſcheinungen, wie ſie im Raume exiſtiren, auch die Idee nicht ſeyn können, die die Vernunft zur Befriedigung ihres Strebens nach Totalität der Eintheilung ſucht. Denn ſo wie ſie im Raume zugleich exiſtiren, ſtehen ſie unter dem Geſetze der Wechselwirkung, (208) und das Weſen eines jeden kann nicht ohne das

Wesen aller gedacht werden, wenn die Vernunft es vor ihren Richterstuhl zieht. Mond, ist Planet, und bedarf, um gedacht zu werden, einen eingetheilten Obersatz, in dem alle Planeten vorkommen. Planeten sind abermahls Sterne; Sterne, Körper; Körper, Geschöpfe, u. s. w. Woraus man schon sieht, daß man z. B. den Satz: der Mond ist der kleinste Planet, nicht eher behaupten, und vor der Vernunft rechtfertigen kann, als bis man wenigstens einen Obersatz, der die vollständige Eintheilung der Geschöpfe ihrem Daseyn nach enthält, aufweisen kann.

354. Soll daher die Vernunft befriedigt werden, und einen Obersatz finden, der die vollständige Eintheilung aller Dinge enthält; so muß sie die Idee von einem Wesen aller Wesen annehmen, das alles in sich begreift, was nur von Existirendem gedacht werden kann. Diefs Wesen aller Wesen wäre demnach, weil es völlig unbedingt ist, und keine höhere Eintheilung zuläßt, die Idee der Vernunft, um ihre Forderung nach vollständiger Totalität der Eintheilung, zu befriedigen.

355. Die drey, von der Vernunft gesuchten transcendentalen Ideen sind demnach, 1^o die Idee von meinem denken.

den Subject, 2° die Idee von dem Gesammten der Erscheinungen, und 3° die Idee von dem Wesen aller Wesen. (350. 352. 354.)

356. Nun ist mein denkendes Wesen, ein Gegenstand der Seelenlehre; das Gesammte aller Erscheinungen, ein Gegenstand der Weltlehre; und das Wesen aller Wesen, ein Gegenstand der Gotteserkenntniss. Folglich werden uns diese drey Ideen eben so viele transcendente Wissenschaften liefern: nämlich eine transcendente Seelenlehre; (*psychologia rationalis*) eine transcendente Weltwissenschaft, (*cosmologia rationalis*) und eine transcendente Gotteserkenntniss. (*theologia transcendentalis*.)

II.

(Von den dialectischen Vernunftschlüssen.)

357. So lange die Vernunft den vorerwähnten Ideen bloß subjective Gültigkeit einräumt; so lange sie sich nämlich einge-
steht, daß es ohne die Annahme solcher Ideen, gar keine Einheit in ihrer Erkenntniss geben werde, bleibt sie bey der Wahrheit stehen. Denn die Idee von einem unbedingten Subject ist zur Einheit

der, aus categorischen Urtheilen gezogenen Erkenntniß, nothwendig; und so die Ideen von der unbedingten Voraussetzung und der unbedingten Eintheilung, respective, zu der aus den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen geschöpften Erkenntniß.

358. Sobald aber die Vernunft diesen Ideen auch Objectivität beylegt, und zu dieser Behauptung durch einen Vernunftschluß berechtigt zu seyn glaubt, kann man schon im Voraus sehen, daß ihr Verfahren hier dialectisch (87) seyn müsse. Denn ein dialectischer Vernunftschluß ist nämlich ein solcher, der keine empirische Prämissen hat. Nun aber ist eine Idee, ihrer Natur nach, nie irgend einem Gegenstande der Erfahrung adäquat; (330. seq.) und läßt sich daher auch nicht unter einen empirischen Obersatz subsumiren. Folglich kann der Vernunftschluß, der der Idee Objectivität geben will, keine empirische Prämissen haben, und muß daher gewiß dialectisch ausfallen.

359. So einleuchtend dieß nun auch ist, so wenig läßt sich doch die Vernunft abhalten, Schlüsse zu erdenken, wodurch sie vermeynt, den Ideen objective Gültigkeit geben zu können. Aus der Idee der Substantialität meines denkenden Wesens,

(350) sucht sie die Objectivität dieses denkenden Wesens; aus der Idee der Totalität aller Welterscheinungen (252), die Objectivität dieser Totalität; und aus der Idee von dem Wesen aller Wesen (354), die Objectivität desselben zu erhärten.

360. Es verlohnt sich der Mühe den dialectischen Schein, der durch die psychologische, cosmologische und theologische Idee entsteht, der Critik zu unterwerfen; und das soll in folgenden Abschnitten geschehen, die den Namen des Paralogismus, der Antinömien, und des Ideals der reinen Vernunft führen werden.

III.

(Von dem Paralogismus der reinen Vernunft.)

361. Wenn in einem Vernunftschlusse, der Form nach, gefehlt wird, nennen die Logiker diesen Fehler einen Paralogismus. Kann man nun zeigen, daß die reine Vernunft bey ihren Lehren der Psychologia rationalis einen, zwar nothwendigen, aber doch unläugbaren Fehler in der Form des Schlusses begehe; so wird dieser dialectische Schluß mit Recht ein transcendentaler Paralogismus genannt werden können.

362. Nun ist aber der einzige Gegenstand der rationalen Seelenlehre das Ich, in so fern es ein Gegenstand des innern Sinnes abgiebt, und als denkendes Wesen betrachtet wird. Weil nun die Seelenlehre rational, und nicht empirisch seyn soll, können wir auch von diesem Ich nichts weiter wissen wollen, als was, ohne erst Beobachtungen darüber angestellt zu haben, aus dem bloßen Begriffe des Ichs, in so weit es bey allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann. Denn ginge man aus dem Begriffe hinaus, und nähme die Erfahrung zu Hülfe; so würde das die empirische, und nicht rationale Psychologie seyn.

363. Da giebt es dann nur vier Sätze, die aus dem Begriffe des Ichs folgen, und von denen wir überzeugt seyn können, daß sie das ganze Gebieth der rationalen Psychologie umfassen, da sie nach der Tafel der Categorien geordnet werden können.

364. Die vier Cardinallsätze der rationalen Psychologie lauten nämlich:

Mein denkendes Ich ist, (existirt)

1.

Der Quantität nach
eine einzige,

2.

Der Qualität nach
einfache

3.

Der Relation nach
Substanz,

4.

Der Modalität nach.

die sich die Dinge auſſer ſich vorſtellen
kann.

365. Es kommt nun darauf an, den Schluß zu zeigen, auf den die Vernunft dieſe vier Sätze gründet, und den Paralogismus aufzudecken, den ſie dabey begeht. Doch als Einleitung wiederholen wir nochmals, was oben ſchon ſo oft erinnert worden, daß durch das bloſſe Denken noch gar kein Object erkannt werde. Erſt dann, wenn zu dem gedachten Dinge eine Anſchauung in der Erfahrung gegeben wird, können wir ſagen, daß wir das Ding erkennen. Daher aber erkenne ich mich ſelbſt noch nicht als denkendes Object, weil ich meiner als denkend bewußt bin, und mich als denkend denke; ſondern ich würde mich erſt dann als denkend erkennen, wenn ich mir der Anſchauung bewußt wäre, die mich denkt. Unſer Selbſtbewußtſeyn giebt uns demnach gar keinen Gegenſtand; es zeigt bloß, daß etwas in uns beſtimmt werde, nicht aber das Beſtimmbare, nicht das,

was bestimmt wird. Das letzte wäre eigentlich das Object; und, könnten wir von diesem eine Erkenntniß haben, so hätten die Lehren der Psychologie ihre völlige Richtigkeit.

366. Gehen wir nun zur Untersuchung des Schlusses selbst über, der die Vernunft zu den erstangeführten Behauptungen (364) verleitete. Da wird sich dann finden, daß in diesem Schlusse *per sophisma figuræ dictionis* ein Paralogismus begangen werde, und daher, nach den Regeln der Logik, gar nichts, weder für noch wider die Sache, aus ihm gefolgert werden könne. Denn er lautet folgender Maassen:

Major. Was nicht anders als einzige, einfache, sich die äußern Dinge vorstellende Substanz gedacht werden kann, existirt auch als solche.

Minor. Nun kann mein denkendes Ich nicht anders als auf diese Art gedacht werden;

Conclusio. Also existirt es auch auf diese Art.

367. Daß mein denkendes Ich nicht anders als einzige, einfache, sich die äußern Dinge vorstellende Substanz gedacht werden könne, hat seine völlige Richtigkeit. Denn im Grunde sind das lauter identische Satze. So weit ich mir nämlich

meines denkenden Ichs bewußt bin, und es denke, es muß 1° als ein einziges gedacht werden, weil mein Selbstbewußtseyn zu allen Zeiten als das Nämliche gedacht wird; 2° als einfach, weil mein Selbstbewußtseyn nicht aus Theilen bestehend gedacht werden kann, wenn es immer mein Selbstbewußtseyn bleiben soll; 3° als Substanz, weil mein Selbstbewußtseyn als ein unbedingtes Subject gedacht werden muß; und 4° als sich die äußern Dinge vorstellend, weil eben dadurch mein Selbstbewußtseyn als denkend gedacht wird.

368. Wenn aber dieser Schluß, in seinem Schlusssatze, von der Art wie etwas gedacht wird, auf die Art wie es existirt, schließt, so begeht er einen Paralogismus. Denn der Mittelbegriff wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Im Obersatze heißt denken so viel als erkennen, indem man nur dann, von der Denckbarkeit eines Dinges auf seine Existenz zu schließen, berechtigt ist, wenn man das Ding erkennt, d. h. Anschauung und Begriff von ihm hat. Hingegen bedeutet denken im Untersatze das bloße Denken, den Begriff allein. Denn nur dies sagt mir mein Selbstbewußtseyn aus. Es lehrt mich, daß in allen Urtheilen, weil in ihn das Ich denke einfließt, Ich das bestimmende Subject sey. Wen ich

aber dadurch bestimme, das bestimm-
bare Object erkenne ich gar nicht;
denn sonst müßte ich eine Anschauung von
ihm haben, welches doch nicht statt fin-
det.

369. Ja, der Satz: ich denke mich
als Substanz, auf den die Psychologie sich
zu stützen vermeynt, sagt gerade etwas
aus, das zu ihrer Zernichtung beyträgt.
Denn sobald wir sagen ich denke mich,
trennen wir das Denkende von dem, was
gedacht wird: hier so gut, als wenn wir
sagten Cajus denkt Paulus. Und da bleibt
noch die Frage zu beantworten: kann das
denkende, bestimmbare Ich nicht auf an-
dere Art existiren, als das gedachte,
bestimmende Ich gedacht werden muß.
So muß, in der Astronomie, der ganze Son-
nenkörper als ein einfacher, mathemati-
scher Punct gedacht werden, wenn man
seine Bewegung berechnet, und doch exi-
stirt er nicht als einfacher Punct.

370. Die rationale Seelenlehre, die
ihre Sätze bloß aus dem Begriffe herlei-
ten muß, und keine Erfahrung in ihren
Beweisen mit einfließen lassen darf, kann
auch daher unsere Selbsterkenntnis
nicht vermehren. Sie kann uns bloß zei-
gen, daß die vier oben (364) erwähnten
Sätze, erwiesen werden müßten, wenn

wir eine, jetzt nur transcendentale, Erkenntniß unseres Ichs haben wollten. Da aber diese Sätze, weder pro, noch contra erwiesen werden können, indem bey allen Beweisen nicht von dem bestimmbaren, sondern nur dem bestimmenden Ich die Rede seyn kann, (368) so läßt sich über diesen Punct gar nichts entscheiden; und alles, was man pro und contra darüber zu behaupten glaubt, wird auf bloße Vernünfteleyen hinauslaufen.

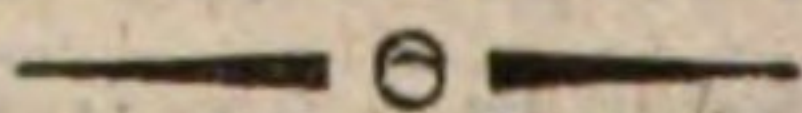
371. Cartesius suchte zwar den Obersatz (366) aus einem unmittelbaren Schlusssatze herzuleiten, und solchergestalt die Denkbarkeit meines denkenden Ichs, mit seiner Existenz für identisch zu halten. Er schloß nämlich: *cogito, ergo sum*. Denn sobald man sagt: ich denke, heißt dies, logisch aufgelöst: ich bin denkend; und demnach scheinen alle Sätze, die wir oben als unerwiesen verwarfen, streng erwiesen zu seyn. Ich denke mich als Substanz, heißt ich bin, mich als Substanz denkend, u. s. w.

372. Ueberlegt man es aber genau, so sieht man, daß dieser ganze Beweis auf der innern Empfindung beruhet, und daher aus empirischen, nicht bloß rationalen Gründen hergenommen worden ist. Denn das Cogito, sagt aus: ich empfinde, daß

ich mich stets als denkend denke. — Aber auſſer dieſem wird auch hier ſtilſchweigend eingeräumt, daß das Etwas, welches wir Ich nennen, und das mich als denkend denkt, verſchieden von dem ſey, das als denkend gedacht wird; und ſo iſt dieſer Beweis den obigen Schwierigkeiten ebenfalls unterworfen.

373. Aus dem bisher Geſagten erhellet, daß der Fehler, worauf ſich der transcendente Paralogismus ſtützt, lediglich auf der Verwirklichung einer Idee beruhe. Wahr iſt es nämlich allerdings, daß wir, vermöge der Forderung der Vernunft, (321) etwas annehmen müſſen, das als unbedingtes Subject gelte, und daß dieſe Forderung befriedigt werde, wenn wir unſer denkendes Ich dafür gelten laſſen. Um unſere, vom Verſtande vorgelegten Sätze zu einer Vernunftseinheit zu bringen, um unſere Erkenntniß vollſtändig zu machen, iſt es, vermöge der ſubjectiven Beſchaffenheit unſerer Vernunft, für uns nothwendig, ein ſolches Ich als Idee zuzugeben. Da aber dieſe Nothwendigkeit ſich nur auf uns bezieht; ſo giebt ſie der gedachten Idee, auch nur eine ſubjective Exiſtenz: und es iſt die Frage noch zu beantworten, ob ein ſolches Weſen, auſſer aller Erfahrung, auch an und

für sich, objective wirklich sey, oder nicht. Wir können hierüber eben so wenig entscheiden, als über das Daseyn des Raumes; und hier wegen des besondern Umstandes noch weniger, weil durch das Denken der Idee, gar kein Object für die Anschauung gegeben wird: da hingegen der Raum doch wenigstens objective Gültigkeit für uns hat, (68) weil durch ihn Objecte von uns angeschauet werden.



FUNFZEHNTE VORLESUNG.

IV.

(Von den Antinomien der reinen Vernunft.)

374. **W**ir haben uns bisher bemühet, den Schein des dialectischen Schlusses, den wir Paralogismus der reinen Vernunft nannten, zu zeigen. Bey allem dem aber bleibt dieser Schein, und zwar stets auf der Seite des Pnevmatismus. — Er bleibt, weil das bestimmbare Ich, mit dem bestimmenden Ich zusammen zu fließen scheint, und die subjective Gültigkeit des letzten, für die objective Gültigkeit des ersten, sehr leicht genommen wird. Es ist äusserst schwer, das denkende Ich vom

Gedachten zu trennen, nicht eins mit dem andern zu verwechseln, und daher der Idee Wirklichkeit zu geben.

375. Er bleibt aber stets auf der Seite des Pnevmatismus, oder der Behauptung, daß unser denkendes Ich eine Substanz sey, weil der Gegensatz gar keinen vernünftigen Grund aufzuweisen hat. Daß die Vernunft nach einen unbedingten Subject strebe, ist ein Factum; daß dieß Streben, nur durch die Annahme der Substantialität unseres denkenden Ichs, befriedigt werde, haben wir erwiesen. (344) Folglich wird der diese Sätze geradezu läugnen wollte, uns die ganze Forderung der Vernunft nach Einheit, abstreiten müssen; welches er, sobald er sich eines Schlusses bedient, um seinen Satz zu behaupten, als vernünftiger Mensch, wohl nicht, ohne sich zu widersprechen, thun kann. Jeder Satz, durch einen Schluß herausgebracht, zeigt schon dieß Hinstreben der Vernunft nach der Idee an, (333. seq.)

376. Hingegen bey der Forderung der Vernunft nach der Idee von einer vollständig unbedingten Voraussetzung, die wir oben (340) durch das Verfahren der Vernunft bey hypothetischen Sätzen entdeckten — bey dieser Forderung wird es

sich bald zeigen, daß die Vernunft nicht bloß bey Einem Satze stehen bleibe, sondern stets mit sich selbst im Streite sey, und Gründe für und wider die Sache, mit gleichem Rechte anführe, ohne dadurch der Befriedigung ihres Wunsches den mindesten Abbruch zu thun. Deshalb werden wir auch diese dialectischen Schlüsse die **Antinomien** (Gegensätze) der reinen Vernunft nennen.

377. Wie wir schon oben bemerkt haben (352. 356) entsteht aus der Verwirklichung der, von der Vernunft gesuchten Idee, bey hypothetischen Schlüssen, der dialectische Schein in der rationalen Cosmologie. Die Antinomien (376) werden daher alle cosmologischen Inhalts seyn.

378. Und hier zeigt sich nun die Anwendung der oben (346) beygebrachten Bemerkung. Denn da es, wie wir in der angeführten Stelle gesehen haben, der Vernunft nur darum zu thun ist, die Reihe der Bedingungen *à parte priori*, aber nicht *à parte posteriori* bis zur Totalität fortzusetzen; so wird sie sich auch bey den cosmologischen Schlüssen nur darum bekümmern, die Ursache von der Ursache, und so weiter bis zur Totalität, nicht aber die Folge von der Folge zu suchen. Und dieß ist auch ganz natürlich. Denn um die Fol-

ge begreifen, und nach Vernunftgründen einsehen zu können, muß der Vernunft die Ursache gegeben werden; aber um die Folge zu begreifen, braucht sie nicht zu wissen, was daraus folgen wird.

379. Diejenige Beschäftigung der Vernunft also, wodurch sie die Totalität der Voraussetzungen, als Bedingungen des Gegebenen fordert, soll, weil sie bloß *in antecedentia* geht, *regressive Synthesis* heißen; sollte sie aber auch die Totalität der Fortsetzungen, als Folgen des Bedingten, fordern, so würde sie, weil sie bloß *in consequentia* geht, die *progressive Synthesis* heißen müssen.

V.

380. Laßt uns nun die transcendente cosmologische Idee, nach der Tafel der Categorten, erwägen, in so fern sie Antinomien liefert. Da finden wir nun, nach der Categorie Quantität, daß Raum und Zeit, als ursprüngliche Quanta unserer Anschauung, auf eine solche Antinomie führen werden. Denn jede gegenwärtige Zeit, ist Bedingung der Folgenden: diese kann nicht entstehen, wofern nicht die jetzige war. Die Gegenwärtige, als bedingte Zeit, setzt demnach die Vergangene, als

ihre Bedingung, stets voraus. Daher wird die Vernunft, die nach Totalität der Voraussetzungen strebt, von Zeit zu Zeit immermehr rückwärts schreiten, und das Ganze der verlaufnen Zeit als gegeben verlangen, wenn sie den gegenwärtigen Augenblick als möglich denken soll. Heute setzt gestern, als seine Bedingung; gestern setzt vorgestern, und so weiter ohne Ende voraus.

381. Mit der Zukunft verhält es sich bey weitem nicht so: von der Bedingung braucht die Vernunft zu dem Bedingten nicht herabzusteigen; denn sie kann die erste ohne das zweyte recht gut begreifen. (346) Daher läßt sich auch die gegenwärtige Zeit sehr gut ohne die zukünftige denken; und die Vernunft fordert auch demnach nicht das Ganze der zukünftigen Zeit als gegeben, um den gegenwärtigen Augenblick als möglich anzusehen; die Synthesis ist hier, in Betracht der Zeit, bloß regressiv. (379)

382. Hingegen verlangt die Vernunft eine absolute Totalität des Raumes, nach allen Seiten, und die gesuchte Synthesis, (379) ist in Betracht des Raumes, sowohl progressiv, als regressiv. Denn sobald ich mir den Raum vorstelle, muß ich mir ihn als messbar vorstellen; oder mit

andern Worten, wenn etwas 'außer mir nach einem andern Orte, z. B. meinem Standorte kommen will, muß dieß stets successive, in der Zeit, geschehen. Es muß erst der entferntere Raum zurückgelegt werden, ehe der Körper dann in den nähern kommen kann. Der entferntere Raum, wird daher auch stets einer länger vergangenen Zeit entsprechen, indess der nähergelegne Raum, der jüngern Zeit entspricht. Wenn ich sage: ich habe achtzig Meilen, in vier Tagen zurückgelegt, so sind die ersten zwanzig Meilen auch vor vier Tagen, die zweyten zwanzig Meilen vor drey Tagen u. s. w. zurückgelegt worden. Also; so wie die ältere Zeit die Bedingung der jüngern ist, eben so ist auch der entferntere Raum die Bedingung des näher gelegnen: man kann nicht näher kommen, wenn man noch nicht das weitere durchgangen ist. Da aber bey dem Raume diese Bedingung von allen Seiten statt findet, und das, was von einer, nach Osten zu, gelegnen Entfernung wahr ist, auch von jeder Richtung gilt; so fordert die Vernunft, bey dem Raume, Totalität der Bedingung nach allen Seiten.

383. Auch so giebt es, nach der Kategorie der Qualität, ebenfalls eine trans-

cendentale cosmologische Idee. Denn da das Reale, als die Materie der Empfindung, nicht eher als Realität vorgestellt werden kann, bis ich mir sie aus Theilen bestehend vorstelle; (161) so machen, in meiner Vorstellung wenigstens, die Theile die Bedingung aus, wodurch das Bedingte, das Ganze nämlich, möglich wird. Dieses gilt aber von jedem noch so kleinen Theile: es wird alle Mahl aus Theilen bestehend gedacht werden, und solcher Gestalt durch seine Theile bedingt seyn, da hingegen die Theile als dessen Bedingung vorausgesetzt werden. Da nun die Vernunft auf Totalität der Voraussetzungen dringt, so wird sie ebenfalls eine Idee brauchen, zur Beantwortung ihrer Frage über Theilbarkeit der Materie.

384. Unter dem Titel der Relation, liefert uns die Categorie Causalität ebenfalls Stoff zu einer transcendentalen Idee. Denn da die Ursache stets die Bedingung, die Wirkung aber das Bedingte ist; so verlangt die Vernunft auch hier Totalität der Voraussetzungen, um zu sehen, ob es nicht Eine Ursache gebe, die nicht abermahls Wirkung einer andern ist.

385. Endlich führt das Zufällige im Daseyn, als eine unter dem Titel

der Modalität enthaltene Kategorie, ebenfalls auf eine transcendente, cosmologische Idee. Denn alles Zufällige setzt etwas Nothwendiges, dieses abermahls etwas Nothwendigeres voraus, bis wir auf etwas stoßen, das absolut nothwendig ist, mit dem die Reihe schließt, und die Forderung der Vernunft nach Totalität der Voraussetzungen befriedigt wird.

VI.

386. Nehmen wir das zusammen, so erhellet, daß es nur vier cosmologische Ideen giebt. Nämlich:

- 1°. Nach der Kategorie der Quantität, fordert die Vernunft Totalität der Erscheinungen in Zeit und Raum. (380. 382.)
- 2°. Nach der Kategorie der Qualität, fordert die Vernunft Totalität der Theilbarkeit des Realen in den Erscheinungen. (383)
- 3°. Nach der Kategorie der Relation, fordert die Vernunft Totalität der Ursachen in Entstehung der Erscheinungen. (384) Und
- 4°. nach der Kategorie der Modalität, fordert die Vernunft Totalität des Nothwendigen für das Zufällige der Erscheinungen. (385)

387. Nun giebt es aber zwey Arten sich diese Totalität vorzustellen, und daher auch zwey Wege die Forderung der Vernunft zu befriedigen. Entweder man sagt: die Glieder der Reihe sind alle, (jedes für sich nähmlich ist) bedingt, aber das Unbedingte ist das Gesamte der Reihe selbst: dies selbst setze keine weitere Bedingung voraus. Oder man sagt: die Glieder der Reihe sind alle außer Eins bedingt, und nur dies Eine sey unbedingt. So ist in einer Zahlenreihe, z. B. 1. 2. 4. 8. &c. jedes Glied bedingt, denn es hängt von dem vorigen ab, und ist stets $= 2$ Mahl dem Vorigen. Die Reihe selbst aber ist, wenigstens in Betracht dieses Gesetzes, unbedingt; denn das Gesamte der Reihe ist kein Product aus der Zahl 2 und irgend einem Gliede in der Reihe. Hingegen hängen, in einem wohlgeordneten monarchischen Staate, die untern Beamten stets von den Obern, bis endlich in aufsteigender Reihe, vom Regenten ab, der allein, obgleich Glied der Reihe, unbedingt ist, und Totalität giebt.

388. Da also die Vernunft zwey Wege vor sich hat, ihre Forderung nach Totalität zu befriedigen; (387) so müssen auch, je nachdem sie diesen oder jenen Weg einschlägt, entgegengesetzte Resultate ent-

springen, welches unsere Antinomien seyn werden.

389. Nimmt man nähmlich zur Befriedigung der Vernunftforderung nach Totalität an, daß Ein Glied in der Reihe unbedingt sey; so hat die Welt, 1° der Zeit nach einen Anfang, dem Raume nach, eine Grenze; so gerathen wir 2° bey Theilung der Materie auf das Einfache; so muß es 3° irgend etwas geben, das zu seinen Handlungen keine Ursache braucht, und nach Freyheit wirkt; so muß endlich 4° etwas schlechthin nothwendig existiren. Denn durch alle diese Annahmen wird die Reihe beschloffen durch etwas, das in ihr liegt, und solcher Gestalt die Totalität zu Stande gebracht.

390. Hingegen muß, nach der andern Annahme, (387) zu Folge der kein Glied in der Reihe, sondern die Reihe selbst unbedingt ist, gerade von der Vernunft das Entgegengesetzte behauptet werden. Denn nun läuft die Reihe stets von Bedingung zu Bedingung fort, und die Welt hat 1° der Zeit nach keinen Anfang, dem Raume nach keine Grenze; wir gerathen in der Welt 2° bey Theilung der Materie auf kein Einfaches; es existirt in der Natur 3° nichts

das nach unbedingter Freyheit wirkte; und es giebt 4° in der Natur nichts unbedingt Nothwendiges.

391. Ehe wird diese Vorlesung beschließen, und die Auseinandersetzung der Antinomien selbst vornehmen, müssen wir folgende Bemerkung mittheilen. Die Ausdrücke Welt und Natur sagen fast das Nämliche: man spricht sowohl von der ganzen Welt, als der ganzen Natur, und versteht fast einerley darunter. Nur findet doch dieser Unterschied statt. Wenn wir von der Welt sprechen, denken wir uns das Gesammte der Erscheinungen als ein Ganzes, das aus *extensiven* Theilen besteht, und betrachten solcher Gestalt die Welt als das *Aggregat* dieser Theile. Hingegen heist der Ausdruck der *gesammten Natur*, nicht sowohl ein *Aggregat* von *extensiven* Theilen, als vielmehr *intensiven* Kräften. Man sagt alle Weltkörper, und die Kräfte der Natur.

392. Dem zu Folge werden auch die cosmologischen Ideen sich in zwey Classen abtheilen lassen. In so fern die Vernunft nämlich eine Totalität der Erscheinungen in Raum und Zeit, (386. 1°) oder Totalität der Theilbarkeit der Erscheinungen (ibi. 2°) fordert, stellt man sich die

Erscheinungen als extensive Gröſſen, und die Totalität als deren Aggregat vor. Daher wird die dahin einschlagende cosmologische Idee, ein transcendentaler Weltbegriff (391) heißen können. Hingegen in ſo fern die Vernunft eine Totalität in den Urfachen, (386. 3°) oder dem Nothwendigen (*ibi.* 4°) fordert, ſtellen wir uns das Ganze bloß als einen Innbegriff von Kräften vor, und die dahin einschlagende Idee ſoll ein transcendentaler Naturbegriff heißen. (391)



SECHSZEHNTE VORLESUNG.

I.

(Von der Antithetik der reinen Vernunft.)

393. **W**enn zwey, dem Scheine nach, dogmatische Sätze für und wider die nämliche Behauptung, mit gleichem Fuge aufgestellt werden können; ſo heißt der Innbegriff dieſer Sätze Antithetik.

394. Giebt es nun wirklich ſolche Antinomien, (376) ſo muß bey denſelben unterſucht werden: 1° welches ſie ſeyn? 2° woher ſie entſtehen? und 3° wie ſie aufgelöst werden können? — Zuerſt alſo

von den Sätzen, welche Antinomien enthalten.

(Der ersten Antinomie Thesis.)

395. Es giebt, der Zeit nach, einen Welt-Anfang, und dem Raume nach, eine Weltgrenze.

396. Was das erste betrifft, so wird man sehen, daß das Entgegengesetzte anzunehmen, auf eine Ungereimtheit führe. Denn hätte die Welt der Zeit nach, keinen Anfang gehabt, so müßte vor jeder bestimmten Zeit, vor dem jetzigen Augenblick etwa, eine unendliche Zeit vorhergegangen seyn. Nun ist es der Natur des Unendlichen gemäß, daß es nie vollendet wird: man muß sich dasselbe stets größer und größer denken; und wenn uns die Einbildungskraft sagt: hier ist das Ende, heisst uns die Vernunft noch weiter fortgehen. Folglich wenn wir von dem jetzigen Zeitpunkt anfangen zurückzuzählen, werden wir nie auf einen Punct in der vergangenen Zeit stoßen, bey dem wir stehen bleiben könnten, um solcher Gestalt das Alter der Welt durch irgend eine Zahl auszudrücken. Die noch so große, aber immer endliche Zahl würde, zu diesem Behufe, noch stets zu klein seyn. Daher aber auch umgekehrt, werden wir, ohne

die Annahme eines Anfangs, nie auf den jetzigen Zeitpunkt kommen können. Denn da wir, wenn wir von dem jetzigen Zeitpunkte zu zählen anfangen, nie das andere Ende erreichen würden, so könnten wir eben so wenig, von dem unendlich entlegnen Zeitpunkte an gerechnet, auf den jetzigen gelangen. Es ist von jetzt bis zum unendlichen Anfange eben so weit, als von ihm zum jetzigen. Nun sind wir aber doch zu dem jetzigen gelangt. Folglich muß die Welt, der Zeit nach, nicht unendlich seyn, muß einen Anfang haben.

397. Aus diesem Beweise (396) folgt nun auch der zweyte Theil unserer Thesis, daß nämlich die Welt, dem Raume nach, eine Grenze habe. Denn wenn die Welt keine Grenzen hätte, so müßte der mit Dingen angefüllte Raum, unendlich seyn. Nun aber wird, vermöge des innern Sinnes, der größere Raum von dem kleinern nur dadurch unterschieden, daß dieser eine kleinere Zeit zum Anschauen braucht, als jener. Wenn daher der Raum unendlich ist, muß auch die Zeit in der er angeschauet, und die Aufzählung, der in ihm enthaltenen Gegenstände, vollbracht werden kann, unendlich seyn. Diefes aber ist schon oben (396) als falsch erkannt worden. Folglich kann auch der Raum

der Welt nicht unendlich seyn; und sie
muls dem Raume nach, eine Grenze haben.

(Der ersten Antinomie Antithesis.)

398. Es giebt, der Zeit nach, keinen
Weltanfang, und dem Raume nach,
keine Weltgrenze.

399. Auch hier führt der Gegensatz
auf eine Ungereimtheit. Denn hätte die
Welt, zu irgend einer Zeit, ihren Anfang
genommen, so müßte vor ihrem Entste-
hen eine Zeit vorhergegangen seyn, in der
sie nicht war, in der sich auch daher gar
nichts zugetragen hätte, und in der dem-
nach auch kein Theil von dem andern un-
terschieden werden konnte: — kurz, eine
an Begebenheiten völlig leere Zeit. In
dieser Zeit enthält aber kein Zeitpunkt,
einen durch menschliche Vernunft ein-
zusehenden Grund, weshalb die Welt
just in ihm, und nicht in einem andern ent-
standen seyn soll. Welchen Zeitpunkt man
daher für denjenigen annehmen wollte,
in dem der Anfang der Welt vor sich ge-
gangen seyn soll, wäre stets ohne zurei-
chendem Grund angenommen. Nun aber
muß alles einen zureichenden Grund ha-
ben. Daher werde ich keinen Zeitpunkt
zum Anfange der Welt bestimmen kön-

nen, und folglich war ſie zu aller Zeit da.

400, Das nähmliche gilt von dem zweyten Theile unſerer Antithetiſis, (298) daß die Welt auch dem Raume nach, keine Grenze habe. Denn hätte die Welt eine Grenze im Raume, ſo müßte jenseits dieſer Grenze, ein von allen Dingen leerer, durchdringlicher Raum vorhanden ſeyn. In jedem Puncte dieſes Raumes könnten daher Körper ſeyn, ohne daß wir unſeinen Grund angeben könnten, weſſhalb die Körper juſt da anfangen, wo ſie anfangen, und der hinter ihnen gelegne Raum leer geblieben iſt. Folglich wo man immer die Weltgrenze verſetzen wollte, wird man ſie ſtets noch weiter verſchieben können. Dieß iſt aber gerade die Eigenschaft des Unendlichen; und folglich hat die Welt keine Grenze.

(Der zweyten Antinomie Theſis.)

401. Die Theilung der Materie geht nicht ins Unendliche, ſondern man geräth endlich auf einfache Subſtanzen: ſo daß alles, was exiſtirt, bloß aus einfachen Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt.

402. Aus dem Gegenſatze, der auf einen Widerſpruch führt, wird man die

Wahrheit unserer Behauptung leicht einsehen. Denn man nehme an, man komme nie auf einfache Substanzen; so müßte jeder, noch so kleine Theil der Materie, abermahls theilbar seyn. Denkt man daher alle Zusammensetzung hinweg, so giebt es, nicht nur kein zusammengesetztes Ding, sondern, der Annahme zu Folge, auch kein Einfaches. Folglich müßten die zusammengesetzten Dinge, deren es doch wirklich welche giebt, aus einem vielmahl wiederholten Nichts, einem Multiplo von Nichts, bestehen, welches ungereimt ist. Das war der erste Theil unseres Satzes.

403. Besteht aber alles aus einfachen Theilen; (402) so ist auch alles, was existirt, bloß einfach, und ihre Zusammensetzung betrifft nur ihren äußern Zustand.

(Der zweyten Antinomie Antithesis.)

404. Die Theilung der Materie geht ins Unendliche, und es existirt gar keine einfache Substanz.

405. Auch hier führt der Gegensatz auf einen Widerspruch. Denn wollte man das Gegentheil behaupten, so müßte man annehmen, die zusammengesetzten Substanzen, beständen aus einfachen Theilen.

Nun nimmt jedes Zusammengesetzte einen Raum ein; und dieser ist, als eine stetige Grösse, ins unendliche theilbar: (206) jeder noch so kleine Raum besteht abermahls aus Räumen, kann noch ferner getheilt werden. Daher aber würde, wenn man bey der Theilung der Materie endlich aufs Einfache käme, dieses Einfache einen Raum einnehmen. Aber was einen Raum einnimmt, hat wirkliche Theile auſſer einander. Folglich müſte auch das Einfache, Theile auſſer einander haben; und man widerspräche ſich ſelbſt, wenn man es für einfach ausgeben wollte.

406. Kann uns demnach keine Erfahrung gegeben werden, die uns die Exiſtenz des Einfachen begreiflich macht; ſo giebt es auch in der Sinnenwelt, als dem Innbegriff aller möglichen Erfahrung, nichts Einfaches. Welches das zweyte war.

(Der dritten Antinomie Theſis.)

407. Die Verbindung nach Wirkung und Urfache, als bloſſes Naturgeſetz, iſt nicht hinreichend die Weltbegebenheiten zu erklären; ſondern man muß eine Urfache annehmen, die nach völliger Freyheit wirkt, und nicht abermahls Wirkung einer andern Urfache iſt.

408. Der Grund zu dieser Behauptung ist einleuchtend. Denn sobald man das Gegentheil annähme, daß nämlich alles nach Wirkung und Ursache geschieht, und zwar so, wie es bloßes Naturgesetz ist; so läuft diese Reihe von Wirkungen und Ursachen ins Unendliche fort, ohne daß man je auf eine oberste Ursache stößt, die nicht dem Gesetze der Natur gemäß, nicht abermahl's Wirkung einer frühern Ursache gewesen wäre. Nun wird alles, was die Causalität betrifft, in der Zeit angeschauet: so daß die Ursache früher in der Zeit, als ihre Wirkung gedacht werden muß. Daher müßte, zur Möglichkeit dieser unendlichen Reihe von Wirkungen und Ursachen, auch eine unendliche Zeit abgelaufen seyn: die Welt müßte, der Zeit nach, keinen Anfang gehabt haben; welches aber nach der Thesis der ersten Antinomie, (396) als falsch erwiesen worden.

409. Daher aber muß man Eine Ursache annehmen, die nicht weiter Wirkung einer höhern Ursache, sondern selbst vermögend ist, die Weltbegebenheiten, unbedingt anzufangen. Eine solche Ursache könnte aber nicht an die Nothwendigkeit der Causalität, als Naturgesetz, gebunden seyn; denn sonst bedürfte sie abermahl's eine andere Ursache ihres Ent-

stehens. Folglich muß sie die Eigenschaft besitzen, die man absolute Freyheit, im Gegensatze von Naturnothwendigkeit, nennt.

(Der dritten Antinomie Antithesis.)

410. Die Verbindung nach Wirkung und Ursache; als Naturgesetz, geht ins Unendliche fort; und die Annahme einer völlig nach Freyheit wirkenden, oder diesem Gesetze nicht unterworfenen Ursache, ist unmöglich.

411. Auch hiervon läßt sich der Beweis leicht führen. Denn wenn man annahme, es gäbe eine solche nach Freyheit wirkende, letzte Ursache; so könnte vor dieser Ursache kein zu den Weltbegebenheiten gehöriges Ding existirt haben, indem mit ihr die Weltbegebenheiten zuerst angefangen haben sollen. Nun hat man nur zwey Wege vor sich, um die Frage zu beantworten: wann hat diese erste Ursache, als Ursache zu den Weltbegebenheiten, existirt. Entweder man nimmt an, sie habe vor dem Anfange der Weltbegebenheiten zu aller, d. h. unendlicher Zeit existirt; oder sie habe erst zu irgend einer endlichen Zeit, als Ursache zu existiren, (zu wirken) angefangen.

Nun aber erfolgt die Wirkung alsobald, als die Ursache da ist. Folglich müßte, im ersten Falle, die Wirkung dieser Ursache, müßten die Weltbegebenheiten, zu allen Zeiten gewesen seyn. Was wäre das aber anders, als die Behauptung, daß das Gesetz der Causalität in einer unendlichen Reihe fortliefe, die immer größer gedacht werden müßte, ohne je zu der freyen Ursache zu kommen. Im zweytem Falle, nach welchem man annimmt, daß die freye Ursache zu irgend einer Zeit angefangen habe zu wirken, müßten auch die Weltbegebenheiten, der Zeit nach, einen Anfang gehabthaben, welches schon in der Antithesis der ersten Antinomie (399) widerlegt worden ist.

412. Folglich stößt man nie auf eine freye Ursache, sondern das Gesetz der Natur geht ins Unendliche, von Wirkung zu Ursachen, stets fort.

(Der vierten Antinomie Thesis.)

413. Zu der Welt gehört etwas, das als schlechthin nothwendiges Wesen existirt, und entweder ein Theil der Welt, oder ihre Ursache ist.

414. In der That wenn gar nichts Nothwendiges existirte, so wäre alles, was in der Welt geschieht, schlechthin zufällig:

kein Ding , kein Zustand in der Welt müßte auf irgend eine bestimmte Art, sondern alles könnte auf unendlich viele Arten existiren. Nun muß das, was auf unendlich viele Arten existiren kann, als bloß veränderlich gedacht werden, indem ihm keine Art der Existenz beharrlich zukommt. Es existirt daher nur das Veränderliche in der Welt, das gar kein Beharrliches zu seinem Grunde hat. Wenn man demnach anfängt von den unendlichen Veränderungen, die existiren könnten, einige hinwegzudenken, um nur die zu behalten, die wirklich existiren; so müßte dieß Hinwegdenken mit allen geschehen, indem man gar keinen Grund hat, einige von diesen Veränderlichkeiten auszuschließen. Denn selbst das, was mich die Erfahrung lehrt, ist nicht nothwendig, weil es der Annahme zu Folge nichts Nothwendiges giebt. Folglich, wenn man sich wirklich alle Veränderungen, als das Zufällige wegdenkt, bleibt gar nichts übrig das noch existirt, da nichts Beharrliches, da keine Substanz existiren soll. Die Welt würde demnach aus Nichts, oder einem Multipulo von Nichts bestehen, welches ungereimt ist.

415. Folglich muß etwas Nothwendiges bey jedem Veränderlichen zu Grun-

de liegen, und zur Sinnenwelt gehören. Denn läge es auſſer derſelben, und wäre weder ihre Urſache, noch ein Theil von ihr, ſo müſte dieſes Nothwendige auch auſſer der Zeit liegen, indem alles, was zur Sinnenwelt gehört, in der Zeit geſchieht. Daher aber würden die Zufälligkeiten in der Welt, die von dieſem außerzeitlichen Nothwendigen ihr Daſeyn ableiten müſſen, (414) in der Zeit ohne Ende fortgehen, indem das Nothwendige auſſer der Zeit liegt, und alſo nicht die Zeitreihe ſchließt. Was hieſſe das aber anders, als daß die Welt der Zeit nach keinen Anfang hat, welches ſchon in der Theſis der erſten Antinomie widerlegt worden iſt. (395)

(Der vierten Antinomie Antitheſis.)

416. Weder in, noch außer der Welt, exiſtirt etwas ſchlechthin Nothwendiges, als Urſache des Zufälligen.

417. Gäbe es in der Welt ein ſolches Nothwendiges, ſo könnte daſſelbe nur auf zweyerley Art gedacht werden. Entweder als ein Weſen, das für ſich ſchlechthin nothwendig exiſtirt, und mit und von dem die Zufälligkeiten in der Welt angefangen haben; oder als das Geſamnte der ganzen Maſſe der in der Welt befindli-

chen Zufälligkeiten. Im ersten Falle müßte die Welt, der Zeit nach, einen Anfang gehabt haben, welches schon oben in der Antithesis der ersten Antinomie (398) widerlegt worden. Im zweyten Falle wäre zwar jede besondere Begebenheit in der Welt zufällig, aber das Ganze sollte nothwendig seyn. Nun aber besteht doch das Ganze bloß aus dem Aggregat der Theile; und, da diese zufällig sind, so ist es ungereimt, das Ganze für nothwendig ausgeben zu wollen.

418. Also bliebe noch die Möglichkeit, daß das Nothwendige außer der Welt existiren sollte. Wenn nun die Zufälligkeiten in der Welt, von ihm abgeleitet werden sollen, so muß von ihm die Reihe von Ursachen und Wirkungen in der Welt, ihren Anfang nehmen. Da nun die erste in der Welt sich zutragende Begebenheit, als die erste Wirkung des Nothwendigen zu betrachten ist, und alles, was in der Welt geschieht, in der Zeit vorgeht; so müßte auch das Nothwendige, als die Ursache dieser ersten Wirkung, ebenfalls in der Zeit seyn, indem jede Wirkung mit ihrer Ursache zugleich existirt. Was aber in der Zeit ist, gehört zur Welt, welches der Annahme widerspricht, daß das Nothwendige außer der Welt liegen soll.

II.

Von dem Interesse der reinen Vernunft bey diesen Antinomien.

419. **W**ir haben nun die vier Antinomien der reinen Vernunft vorgelegt, und gesehen, daß die Vernunft bey den, aus den cosmologischen Ideen gezogenen dialectischen Schlüssen, mit sich selbst in Streit gerathe. Es liegt uns noch ob zu zeigen, woher dieser Streit entstanden, und wie er zu heben sey.

420. Ehe wir aber dieß Geschäft vornehmen, wollen wir noch vorher die Frage beantworten: mit welcher Partey der Mensch es, ohne Rücksicht auf Gründe, wohl am liebsten halten möchte?

421. Um uns kürzer auszudrücken, wollen wir jeder Partey einen Namen geben. Die Vertheidiger der Thesis nennt man, weil sie zur Erklärung der Welterrscheinungen Dinge annehmen, die nicht abermahls zu den Erscheinungen gehören, **Dogmatisten**. Die Vertheidiger der Antithesis hingegen, die die Frage nur verschieben, und solcher Gestalt bey den Erscheinungen stehen bleiben, um eine mit der andern zu erklären, sollen **Empiristen** heißen.

422. Demnach machen die Lehren der Thesis den Dogmatismus, und die der Antithesis den Empirismus der reinen Vernunft aus.

423. Nun ist es gewiss, daß der Dogmatismus der reinen Vernunft, (422) uns drey Vortheile darbietet, die der Empirismus nicht aufzuweisen hat.

1°. Wenn alles aus einfachen Substanzen besteht, (401) so gehört mein denkendes Ich auch dazu; und es ist, als etwas Einfaches, unzerstörbar, unverweslich, unsterblich. Wenn ferner eine nothwendige, (413) freye Weltursache (407) existirt; so haben wir die tröstende Hoffnung, daß sie alles, nach ihrer vollkommenen Einsicht, werde eingerichtet haben, und unsere Glückseligkeit hienieden sowohl, als jenseits des Grabes befördern werde. Dieß ist ein zu hohes practisches Interesse der Vernunft, als daß es uns nicht zur Annahme des Dogmatismus geneigt machen sollte.

2°. Wenn, wie der Dogmatismus lehrt, die Welt der Zeit und dem Raume nach, einen Anfang hat, (395) wenn es einfache Substanzen, und eine nothwendige, freye Ursache alles Daseyns in der Welt giebt; so können wir die

ganze Kette der in der Welt vorhandenen Verbindungen, mit einem Blicke übersehen: alle unsere Fragen, über diese Punkte, bekommen eine befriedigende Antwort. Wo hört das Räumliche und Zeitliche der Weltbegebenheiten auf? Bey der Weltgrenze. Wie weit läßt sich die Theilbarkeit der Materie treiben? Bis zu den einfachen Substanzen. Woher entstehen die Wirkungen und Zufälligkeiten in der Welt? Von der ersten, nothwendigen und freyen Ursache. Man hat hier ein Ganzes: indess der Empirismus unſtets von Frage zu Frage ins unendliche fortschickt, ohne je ein Ganzes, oder eine befriedigende Antwort auf unsere Fragen zu liefern. Dieſs speculative Interesse nimmt uns auch für den Dogmatismus sehr ein.

3°. Leuchten die Sätze des Dogmatismus auch dem gemeinen Menschenverſtande ein, und laſſen ſich ihm ſehr leicht begreiflich machen. Denn über die Möglichkeit der Weſen, die der Dogmatismus zur Erklärung der Welt-erſcheinungen vorausſetzt, fragt der gemeine Mann nicht nach: er bedarf nur etwas, woran er ſich halten, worauf er ſicher ein Gebäude von Fol-

gen aufführen kann. Nun sieht er, daß wenn er die Wesen zugiebt, die hier angenommen werden, alle Folgen, die er wahrnimmt, sich sehr richtig erklären lassen; und das ist ihm hinreichend, der Annahme mehr als hypothetische Gewissheit, einzuräumen. Der gemeine Menschenverstand führt gern ein Gebäude fortwärts auf; wird aber leicht abgeschreckt, wenn er mühsam dem Grunde nachgraben muß, und noch dazu voraus weiß, daß er keinen, wie ihn das der Empirismus lehrt, finden werde.

424. Alle diese Vorthelle nun muß der Empirismus entbehren; und alles, was er anführen kann, um uns in sein Interesse zu ziehen, besteht bloß, daß er nicht aus der, ihm von der Erfahrung vorgezeichneten Bahn tritt. Sie lehrt, daß aller Raum und alle Zeit größer gedacht werden könne; sie lehrt, daß alles Getheilte noch ferner theilbar sey; sie lehrt, daß alles nach Causalität gehe, alles nur bedingt nothwendig sey. Daher nimmt der Empirismus auch nur diese, von der Erfahrung erhaltene Lehre, zur Erklärungsart des Ganzen an: dahingegen der Dogmatismus über die Erfahrung hinausgehen, und zu transcendentalen Wesen seine Zu-

flucht nehmen muß, wenn er das Ganze erklären will.

425. Da also der Dogmatismus uns drey Vortheile, der Empirismus nur einen darbietet, so wird unser Interesse sich gewifs auf die Seite des ersten schlagen.

426. Hingegen bleiben, wofern wir von diesem Interesse abstrahiren könnten, die Gründe für beyde Parteyen vollkommen gleich; und der Mensch, der keinen Ausweg aus diesem Irrweg der Antinomien fände, müßte stets von skeptischen Zweifeln geplagt werden, die ihn bald für den Satz, bald für den Gegensatz bestimmen würden, ohne ihn je zum Schlusse kommen zu lassen.

III.

(Die Antinomien sind auflöslich.)

427. Wären die Antinomien nicht auflösbar, so würde es vielleicht rathsamer seyn, die ganze Streitsache niederzuschlagen, und uns nicht selbst mit unnützen Zweifeln zu ängstigen. Folgende Bemerkungen aber werden zeigen, daß sie auflöslich seyn müssen.

428. Die Frage: ob irgend ein Zweifel auflösbar sey oder nicht, wird beantwortet, wenn man mit Gewisheit

das eine oder das andere behaupten kann. So hat Lambert die Frage über die Quadratur des Cirkels dadurch beantwortet, daß er gezeigt, das Verhältniß des Durchmessers zur Peripherie sey in rationalen Zahlen nicht möglich zu finden.

429. Eine Frage aber ist beantwortlich, wenn man zu ihrer Antwort aus keiner andern Quelle zu schöpfen braucht, als aus der die Frage selbst geflossen. In der Erklärung der Naturbegebenheiten können uns daher viele Fragen unbeantwortlich bleiben: die Frage entspringt aus dem Verstande, die Antwort müßte aus den Begebenheiten und deren genaue Beobachtung, als Erfahrung, geholt werden. Hingegen müssen alle Fragen in der Mathematik beantwortlich seyn, wenn sie gleich noch nicht beantwortet worden. Denn eben der Verstand, der die Frage aufwarf, und uns die Frage lehrt, braucht nichts anderweitig zu suchen, um die Antwort zu finden; er braucht nur gehörig angewandt zu werden, um die Frage aufzulösen, und es kommt nur darauf an, daß dieß geschehe. Im ersten Falle zweifelt man, ob uns je Gegenstände gegeben werden können, die die Frage für den Verstand auflöslich machen; im zweyten zweifelt man, ob

je der Verstand gehörig angewandt werden werde. Das erste betrifft die Beantwortlichkeit der Frage selbst, das zweyte die bloße Antwort: der Unterschied ist begreiflich.

430. Aber eben die Bewandniß, wie in der Mathematik, hat es mit allen Fragen, die in der Transcendentalphilosophie aufgeworfen werden können: sie müssen beantwortlich (329) seyn. Denn sie betreffen nicht Gegenstände außer uns, sondern die Art, wie wir sie uns vorstellen müssen; und da brauchen wir keinen Gegenstand außer uns, um die Frage zu beantworten. Wenn die Frage beantwortet (428) werden soll, müssen wir die Antwort bloß aus uns selbst schöpfen; daher wird sie auch stets beantwortlich (429) seyn.

431. Beträfe z. B. die Frage über den Weltanfang irgend einen Gegenstand möglicher Erfahrung, würde durch die Antwort, pro oder contra, irgend etwas in der Welt geändert; so könnte man die Unzulänglichkeit der Mittel zur Beantwortung der Frage vorschützen, und die Auflösbarkeit der Frage für höher halten, als menschliche Kräfte reichen. Allein diese Frage sowohl, als die drey übrigen, verlangen nur zu wissen, wie wir uns die

Sachen vorstellen sollen; und gegeben kann uns, man mag übrigens darüber denken, was man will, keine unbegrenzte Zeit, kein unbegrenzter Raum werden. Folglich brauchen wir nur die Kräfte unserer Vernunft zu Rathe zu ziehen, um das Räthsel zu lösen; und die Frage wird daher gewiß beantwortlich seyn.

IV.

(Woher entstehen die Antinomien?)

432. Wir sind nun im Stande unserer oben (394) aufgeworfenen zweyten Frage: woher die Antinomien entstehen? allmählig näher zu rücken. Doch zuerst noch folgende Betrachtung.

433. Man sagt von einer Sache: sie sey zu groß oder zu klein für eine andere Sache, wenn die andere, für die die erste zu groß oder klein seyn soll, den Grund angiebt, weshalb die erste gemacht oder angenommen worden. So sagt man, das Kleid ist für den Mann zu groß, und nicht der Mann ist für das Kleid zu klein, weil das Kleid des Mannes halber, und nicht der Mann des Kleides halber gemacht worden. So ist es auch richtiger zu sagen, der Mann ist für diese

Geschäfte zu klein, (ist ihnen nicht gewachsen) weil er der Geschäfte halber angenommen worden.

434. Nun ist aber mögliche Erfahrung das einzige Richtmaß, wonach wir beurtheilen können, ob irgend ein Begriff objective Realität habe, oder eine bloße Idee, blosses Gedankending ohne Gegenstand (330. seq.) sey. Alle unsere Begriffe sind demnach für die Erfahrung gemacht, oder angenommen worden. Kann man daher zeigen, daß ein Begriff weniger oder mehr auslegt, als er je durch Erfahrung belegen kann; so ist er im ersten Falle für die Erfahrung zu klein, im andern zu groß für sie; (433) in beyden Fällen aber eine bloße Idee, ein Gedankending, ohne objective Gültigkeit.

435. Und so verhält es sich in der That mit den cosmologischen Begriffen: alle in der Antithesis aufgestellten Begriffe, sind für den Verstandesbegriff, d. h. den, wodurch Erfahrung möglich wird, zu groß; alle in der Thesis aufgestellten Begriffe für ihn zu klein.

436. Wenn die Antithesis (398) behauptet: die Welt habe keinen Anfang, der Zeit nach; so wird es auch, aus der Natur der Sache, unmöglich seyn, daß Erfahrung bis dahin reiche: sie müßte die

Ewigkeit erreichen. Das nämliche gilt von ihrer Behauptung in Ansehung des Raumes. (400) Denn ist die Welt ohne Grenze; so wird kein Wesen sie gänzlich durchreisen. Eben so kann, in den drey übrigen Gegensätzen, (404. 410. 416.) die Erfahrung nie an das Ende des Theilbaren, nie an das Ende der Ursachen, noch an das des Zufälligen kommen, weil alle drey kein Ende haben. Die Erfahrung ist demnach, in allen diesen Fällen, kleiner als der aufgestellte Begriff, er für die Erfahrung zu groß; (433) und daher bloße Idee, ohne objective Realität.

437. Wenn hingegen die Thesis (395) behauptet, die Welt habe, der Zeit nach, einen Anfang; so weiß die Erfahrung auch nicht gut, was sie daraus machen soll. So weit sie reicht, liegt vor jeder Zeit eine andere; und sie kann zurückschreiten in der Zeit: anstatt daß ihr hier ein Zeitpunkt aufgedrungen wird, bey dem sie stehen bleiben soll. Das nämliche gilt von der Behauptung der Thesis in Ansehung des Raumes. (397) Denn hat die Welt, dem Raume nach, eine Grenze; so kann man über diese nicht hinaus: da doch in der Erfahrung hinter jedem Raume noch ein Raum liegt, der gangbar

ist. Eben so in den drey übrigen Sätzen der Antinomien. (401. 407. 413.) Die Erfahrung kann jedes Getheilte abermahls theilen, findet zu jeder Ursache wieder die ihrige, zu jedem bedingten Nothwendigen eine nothwendigere Bedingung, und geht demnach in allen diesen Fällen weiter, als ihr, der in der Thesis aufgestellte Begriff, zu gehen erlaubt. Er ist also für die Erfahrung zu klein, (433) und daher abermahls bloße Idee, ohne objective Gültigkeit.

438. Aus dem Gesagten sehen wir daher, daß die Sätze der Antinomien uns gar nicht zur eigentlichen Erfahrung werden können. Denn die in denselben aufgestellten Begriffe, sind stets entweder kleiner oder größer als die Erfahrung, und können ihr daher niemahls adäquat werden.

V.

439. Wir gehen weiter. Nur das ist uns wirklich gegeben, was entweder Erfahrung ist, oder es werden kann, oder wodurch Erfahrung möglich wird. Die gegenwärtige Erscheinung des Papiers, ist Erfahrung für mich; das Vergangene in der Zeit, so weit Geschichte überhaupt reicht, und das Entlegene im Raume, so

weit Instrumente tragen, kann Erfahrung für mich werden; und die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes machen die Erfahrung möglich: (28. seq. 70. seq.) alle solche Dinge sind mir gegeben, und haben objective Gültigkeit für mich.

440. Hingegen macht alles, was dahinüber hinaus reicht, gar keinen Gegenstand für uns aus, ist uns gar nicht gegeben, und für uns als Nichts zu achten. — So ist uns auch nur die Erscheinung, oder die bloße Vorstellung gegeben, die wir von den Dingen haben; was hingegen die Dinge an sich seyn mögen, kann von uns gar nicht ausgemacht, (264) nie Gegenstand möglicher Erfahrung, und uns daher auch nie gegeben werden: sie sind demnach für unsere Erkenntniß als Nichts zu betrachten.

441. Spricht demnach die Vernunft, wie das in den Antinomien geschieht, von Dingen, die nie mögliche Erfahrung werden können; (438) so liegt nur so viel Sinn in dieser Sprache, als man sie wie einen Befehl ansieht, in allen Erscheinungen, die sich uns als eine Reihe vorstellen, so weit zurück zu gehen als es gehen will; und so lange dies wirklich geschehen kann, giebt uns auch dieser Regressus Gegenstände. Das weitere Fortrücken in Ge-

danken, um noch entferntere Glieder dieser Reihe zu suchen, giebt uns keine Gegenstände; sondern, wenn es doch geschieht, zeigt es bloß an, daß uns von der Vernunft aufgegeben sey, diese Gegenstände in der Erfahrung zu suchen. Doch das letzte bedarf einer Erläuterung.

442. Mit dem Gegenwärtigen wird uns etwas anderes zugleich gegeben, wenn keine Zeitfolge nöthig ist, um beyde zu erkennen. Bey Dingen an sich, wäre das immer der Fall. Denn da Zeitfolge nur die Bedingung ist, vermöge welcher wir Erscheinungen anschauen, (67) den Dingen an sich aber keine Zeit als Eigenschaft zukommt; so würde das, was wir als Grund einer Erscheinung erkennen, und früher als dessen Folge in der Zeit setzen, mit der Folge zugleich gegeben seyn: mit dem bedingt Gegebenen, läge auch die ganze Reihe seiner Bedingungen als gegeben vor uns. Fast so wie jemand der einem eine Ohrfeige giebt, ihm zugleich den Beweis seiner Verachtung mit giebt.

443. Bey Erscheinungen hingegen ist die Folge, oder das Bedingte, nie mit ihrem Grunde oder der Bedingung zugleich, und daher auch nicht diese durch jenes gegeben. Wohl aber wird es uns

von der Vernunft aufgegeben, danach zu suchen, um Einheit in unsere Erkenntnis zu bringen; und wenn wir die nächste Bedingung gefunden haben, wird uns ferner aufgegeben, weiter zu gehen, so weit man kann: immer nur an der Hand der Erfahrung, um den aufgegebenen Gegenstand, in einen gegebenen zu verwandeln, und grössere Einheit unserer Erkenntnis zu bewerkstelligen.

444. Betrachtet man nach dieser Anleitung die Antinomien, so wird man leicht entdecken, woher der Widerstreit entstehen muß. Bey allen liegt ein Schluß zu Grunde, in welchem diese Begriffe zwischen gegeben und aufgegeben seyn, verwechselt, und daher bloße Ideen, für Erscheinungen gehalten werden.

445. Der Schluß, der allen Antinomien zum Grunde liegt, lautet:

Major. Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen mit gegeben.

Minor. Nun sind uns die Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben.

Conclusio. Folglich ist uns, bey Gegenständen der Sinne, die ganze Reihe der Bedingungen mit gegeben.

Zu Folge dieses Schlusses wird es daher ganz natürlich seyn, untersuchen zu wollen, wie diese Reihe von Bedingungen beschaffen sey: ob sie ins unendliche gehe, oder nicht. Man wird untersuchen wollen, weil man glaubt es zu können: was gegeben ist, kann doch erkannt werden.

446. Allein so richtig auch der Obersatz von Dingen an sich wäre; (444) so sehr bedeutet er doch bey Erscheinungen weiter nichts, als: wenn das Bedingte gegeben, so ist uns von der Vernunft aufgegeben, nach der Reihe der Bedingungen zu forschen. (443) Gegeben wird uns dann von dieser Reihe so viel, als wir wirklich in ihr zurückgegangen.

447. Wenn demnach im Untersatze von Erscheinungen die Rede ist, so liegen hier vier Begriffe in dem Schlusse, woraus, nach den Regeln der Logik, gar nichts geschlossen werden kann: im Obersatze wird von Dingen an sich, im Untersatze von Erscheinungen gesprochen; und alles daher, was sich auf diesen Schluss fußt, muß dialectisch ausfallen, und uns nur zum Scheine einnehmen.

448. Wenn in der zweyten Antinomie z. B. die Frage über die Theilbarkeit der Materie aufgeworfen, und auf zweyerley Wege, (401. 404.) beantwortet wird;

so ist das ganz natürlich. Denn es ist freylich wahr, daß sobald uns die Körper, als das durch seine Theile bedingte, gegeben werden, uns auch aufgegeben wird, die Theile zu suchen; und zwar so weit zu suchen, als es sich thun lassen will. Aber da diese Theile — nicht in so fern sie das Ganze ausmachen, sondern als kleinere Ganze für sich, bestehen sollen — uns nicht zugleich mit der Anschauung der Körpers gegeben sind; so wird ihnen, durch bloßes Denken darüber, ohne die Theilung wirklich vorzunehmen, weder in endlicher noch unendlicher Menge Existenz verschafft; und die Forderung der Vernunft wird in beyden Fällen gleich befriedigt.

449. Bey allem dem, daß wir die Täuschung einsehen, daß wir wissen, wir nehmen die logische Forderung die Reihe der Bedingungen zu suchen, für die Beschaffenheit der Dinge, und wir solcher Gestalt die Idee von Totalität der Bedingung, zu einer Wirklichkeit erheben, die ihr nicht zukommt; — bey allem dem, wird doch diese Täuschung uns unaufhörlich irre führen. Wir werden immer das, was zu suchen uns bloß aufgegeben, für gegeben halten, und daher den Obersatz des gerügten Schlusses, (445) auch von Erschei-

nungen gelten lassen: werden von der andern Seite, die Erscheinungen für Dinge an sich nehmen, und so glauben, daß der Untersatz, unter den Obersatz subsumirt werden, und der Mensch über die Frage etwas entscheiden könne.



ACHTZEHNTE VORLESUNG.

VI.

(Auflösung der mathematischen Antinomien.)

450. **E**s bleibt also noch die dritte (394) aufgeworfene Frage zu beantworten übrig, nämlich: wie die Antinomien aufzulösen seyn. Denn so sehr wir auch jetzt überführt seyn mögen, daß keiner von beyden Sätzen, der Erfahrung adäquat werden, und etwas mehr als bloße Idee bleiben wird; (435. seq.) so sehr scheint es doch von der andern Seite gewiß zu seyn, daß von zweyen Sätzen, davon der eine gerade das Gegentheil des andern ausagt, einer nothwendig wahr seyn müsse. Da entsteht nun die Frage: wenn wir auch keine Erkenntniß von den in den Antinomien enthaltenen Sätzen erlangen können, wie müssen wir uns die Dinge, von denen sie sprechen, der Wahrheit gemäß vorstellen, oder welcher von

beyden Gegensätzen kann als wahr angenommen werden?

451. Da ergiebt sich nun die ganz eigene Ausgleichung, daß in den beyden ersten oder mathematischen Antinomien, beydes, Thesis sowohl, als Antithesis falsch, in den zwey andern, oder dynamischen Antinomien, beydes wahr seyn kann. Denn wir sind im Stande zu zeigen, daß sie eigentlich gar nicht mit einander im Streite, oder einander entgegengesetzt sind.

452. Sätze sind nämlich in analytischer, oder wahrer Opposition, wenn der eine dem andern gerade zu widerspricht, und es daher keinen Mittelfall geben kann, der in der Eintheilung der möglichen Fälle ausgelassen worden ist. Dieß Papier ist weiß; dieß Papier ist nicht weiß. Einer von beyden Sätzen ist gewiß falsch, weil sie in analytischer Opposition stehen.

453. Sätze sind aber in dialectischer, oder bloß scheinbarer Opposition, wenn der eine etwas mehr in seine Behauptung legt, als eigentlich zum Widerspruche erfordert wird; denn da kann es sich ereignen, daß es noch einen Mittelfall giebt, der wahr ist, und wodurch beyde Parteyen Unrecht haben. Dieß Papier ist weiß; dieß Papier ist

schwarz. Es braucht keiner von beyden Sätzen wahr zu seyn. Zum Widerspruche wäre schon die Behauptung: es ist nicht weiß, hinreichend gewesen. Durch die Auslage: es ist schwarz, sagt man also mehr als zum Widerspruche erfordert wird; und da muß erst entschieden werden, ob das Papier nicht gelb, oder vielleicht gar nicht seyn kann, wodurch denn beyde Parteyen Unrecht hätten.

454. Dieses trifft nun bey allen Antinomien richtig zu. Denn, — um nur erst von den mathematischen Antinomien (451) zu sprechen — betrachten beyde Parteyen die Welt als ein Ganzes; und nun stellt sich jede derselben dieß Ganze so oder anders vor. Beyde sagen daher mehr aus, als zum Widerspruche des Gegners erfordert wird, weil sie etwas über das Seyn der Welt bestimmen; und ihre Sätze stehen bloß in dialectischer Opposition. (453) Der Mittelfall, der hier eintritt, und wodurch beyde Sätze falsch werden, ist, daß die Welt der Erscheinungen, die doch eigentlich für uns nur existirt, gar nicht als Ganzes existire, und daher keiner recht haben kann.

455. Die Welt, so wie sie für uns existirt, als Erscheinung, ist nie ein Ganzes, ist stets nur Theil, der größer werden kann, je nachdem unsere Erfahrungen weiter

reichen; und daher ist dieser Theil auch nicht begrenzt, weil er weiter reichen kann. Nimmt man aber die Idee von einem Ganzen für wirklich auf, und stellt sich nun dieß Ganze als begrenzt oder unbegrenzt vor; so muß die Kritik diese dialectischen Schlüsse der Vernunft gänzlich als ungegründet verwerfen, und den Streit von ihrem Richterstuhle abweisen.

456. Jener Grundsatz der Vernunft, nach welchem ausgesagt wird: wenn das Bedingte gegeben ist worden, so ist auch die ganze Reihe der Bedingung mit gegeben, (321) muß demnach bloß als regulatives Princip der Vernunft, dahin gedeutet werden, daß es uns aufgegeben sey, in der Reihe der Bedingungen fortzuschreiten; (443) nicht aber, daß uns das Unbedingte wirklich gegeben sey. (442) Der Grundsatz thut uns, als Regel, sehr gute Dienste: er legt uns gleichsam die Verbindlichkeit auf, bey Erscheinungen von Bedingung zu Bedingung stets zurück zu gehen, ohne irgend Eine für die höchste zu halten. Durch diese Regel wird uns gerade befohlen, den Rückgang nie zu schliessen, das Gefundene nie für ein absolutes Ganzes zu halten, und sie solcher Gestalt zu der Würde eines constitutiven Principes der Vernunft

zu erheben. Nur dann wäre dieser Grundsatz constitutive, wenn er befehlen könnte, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung auszudehnen, und das, was wir durch bloße Begriffe ausgemacht haben, auch als etwas Existirendes gelten zu lassen. Da aber für uns nichts objective Gültigkeit hat, als was mögliche Erfahrung werden kann; (112) so wird durch diesen Grundsatz nichts gesetzt, sondern bloß in Ordnung gebracht.

VII.

457. Als Regel also zum empirischen Gebrauche, wird unser Grundsatz der Vernunft sehr dienlich seyn. Die Frage aber entsteht, wie muß er auf Erfahrung angewandt werden, und wie ist er, bey den vor uns liegenden Antinomien, zu verstehen? Diefs zu beantworten müssen wir eine kleine Betrachtung über den Ausdruck: steter Rückgang, anstellen.

458. Man sagt von einem Rückgange er gehe ins Unendliche (er sey ein *regressus in infinitum*) wenn das Ganze, zu dessen innern Bestimmungen, als seinen Bedingungen, wir zurück gehen sollen, schon in der empirischen Anschauung gegeben ist, und wir nun nur nöthig haben, diese innern Bestimmungen nach und nach zu

entwickeln. Denn alsdann wird uns das Ganze wirklich gegeben; und die Entwicklung der innern Bestimmungen muß ins Unendliche gehen, wenn das Ganze durch die Zusammennehmung der Bestimmungen wieder hergestellt werden soll. Die Quadratwurzel der Zahl zwey, ist uns in dem Ausdrücke $\sqrt{2}$, als Ganzes gegeben. Fängt man nun an, die innern Bestimmungen dieses Ganzen nach und nach zu entwickeln, in rationale Zahlen aufzulösen, und $\sqrt{2} = 1, 414 \text{ \&c.}$ zu setzen; so ist hier ein Fortschritt, der wirklich ins Unendliche gehen muß, wenn er die Quadratwurzel von der Zahl zwey adäquat angeben soll. So lange dieß nicht geschieht, ist es nur fast die Wurzel, aber nicht ganz.

459. Hingegen sagt man von einem Rückgange: er gehe in unbestimmte Weite, (er sey ein *regressus in indefinitum*) wenn das Ganze gar nicht gegeben, sondern bloß Ein Glied aus dem Ganzen vorhanden ist, von dem man anfangen soll, um solcher Gestalt zu den äußern Bestimmungen des Ganzen zu gelangen. Denn da hängt es von unserer Fähigkeit, unserm Belieben und unserm Bedürfnis ab, wie weit wir gehen wollen. Die Zahlenreihe, 1, 2, 4, 8, 16, u. s. w. geht in unbestimmte Weite. Denn das Ganze ist nicht gegeben, sondern nur

immer ein solcher Theil desselben, als wirklich niedergeschrieben; aber da dieser Theil so groß gemacht werden kann, als man will, und ihn braucht, so hängt es von uns ab, seine Größe zu bestimmen: an und für sich ist diese unbestimmt.

VIII.

460. Wenden wir das eben Gesagte (459) auf die erste Antinomie (395. 399.) an, und lassen nicht aus den Augen, daß hier nichts über das Daseyn der Welt als Ganzes festgesetzt, sondern die Regel an die Hand gegeben werden soll, wie der Regressus bey Erscheinungen beschaffen sey; so erhellet, daß wir bey Erscheinungen in der Welt, in so weit sie sich dem Raume und der Zeit nach, darbieten, in unbestimmte Weite zurückgehen sollen, oder daß die Vernunft bey ihnen einen *regressum in indefinitum* fordere. Denn hiebey ist uns die Welt nicht als Ganzes gegeben: das Ganze des Raumes und der Zeit ist nur eine Idee, der wir uns, vermittelt des gegebenen Raumes, und der gegebenen Zeit, als eines Gliedes aus der Reihe, durch stets Zurückgehen, nähern sollen, so weit wir können und es brauchen. Ein Glied aus der Reihe ist hier also nur gegeben, und die übrigen

müssen gefunden werden. Folglich legt uns hier die Vernunft einen *regressum in indefinitum* auf. (459)

461. Man kann daher nicht sagen: die Welt ist, dem Raume und der Zeit nach, unendlich, noch: sie geht ins Unendliche. Der erste Ausdruck setzte ein Object an sich voraus, von dem wir etwas, dem Daseyn nach, behaupteten: welches die Welt der Erscheinungen für uns nie werden kann. Aber auch der zweyte Ausdruck ist nur bey einem empirischen, gegebenen Ganzen passend, in welchem wir eine unendliche Menge Theile entwickeln müßten, um das Ganze dadurch adäquat herzustellen: (458) welches bey den Erscheinungen im Raume, und der Zeit der Fall auch nicht ist. Der gegebne Raum und die gegebne Zeit, machen nur einen solchen Theil aus der Reihe aus, den wir in Erfahrung gebracht; und dieser Theil, soll, nach dem Befehle der Vernunft, wo möglich noch weiter fortgesetzt werden.

462. Aus eben den Gründen aber läßt sich auch nicht sagen: die Welt ist endlich, oder der Fortschritt im Raume und der Zeit gehe in endliche Weite. Denn im ersten Falle berrachteten wir sie als Object an sich; und im zweyten, lebten

wir dem Gebothe der Vernunft nicht treu nach. Denn sie befiehlt uns, nirgends stehen zu bleiben, und keinen Raum für den äussersten, keine Zeit für die älteste zu halten.

463. Der einzige Ausdruck, der hier passend und der Wahrheit gemäß ist, lautet: unser Fortschritt in der Welt, dem Raume und der Zeit nach, muß in unbestimmte Weite gehen, muß ein *regressus in indefinitum* seyn. Denn es befiehlt uns die Vernunft, keinen Raum und keine Zeit für absolut bestimmt zu halten, sondern stets einen entlegenern Raum, eine altere Zeit, als die respectiven Bestimmungen des gegebenen, zu suchen.

IX.

464. In Ansehung der zweyten Antinomie (401. 404.) aber, ist es eben so falsch zu sagen: die Welt ist, in Betracht der in ihr enthaltenen Theile, endlich, als unendlich. Denn in beyden Fällen müßte sie als Ganzes an sich gegeben werden können, welches in der Erfahrung nicht angeht.

465. Bey jedem in der Welt aber empirisch gegebenen Körper, befiehlt uns die Vernunft, in Ansehung der Theilung, einen Fortschritt, nicht, wie bey Raum und

Zeit, in unbestimmte Weite, sondern wirklich ins Unendliche: es ist hier ein *regressus in infinitum*, den uns die Vernunft anzustellen, auflegt.

466. Hier liegt der Körper, als empirisches Ganzes, mit allen seinen Theilen schon vor uns: er ist das Bestimmte, die Theile dessen Bestimmungen. Sucht man daher die Bestimmungen, so muß man, vermöge des Gebothes der Vernunft, die Theile der Theile suchen, und solcher Gestalt fortgehen ins wahre Unendliche, ehe man alle Theile bekommt, die zusammen das Ganze adäquat ausmachen.

467. Wo man stehen bleiben, und die Theilung abbrechen wollte, hätte man entweder, wenn man die übrig gebliebenen, noch ungetheilten Theile, nicht mit zum Ganzen nähme, das Ganze nicht vollständig: es wäre nur immer das Ganze weniger die ungetheilten Theile; oder, wenn man die ungetheilten Theile zwar mit zum Ganzen nehmen, aber sie nicht weiter theilen wollte: hätte man freylich das Ganze adäquat; aber man befolgte nicht das Geboth der Vernunft, die uns auflegt, auch die entferntesten Theile, weiter zu zerlegen.

468, Ein Beyispiel mag dieß erläutern. Die Quadratwurzel von zwey ist: Ein ganzes, vier hunderttheile, ein tausendtheil, vier zehntausendtheile, und dann bleiben noch übrig $0,000604$ oder $\frac{604}{1000000}$. Wollte man hier stehen bleiben, und diesen Rest wegwerfen; so müßte man das Ganze durch seine Theile nicht vollständig darstellen wollen, denn dieser Rest gehört auch zur Quadratwurzel von zwey. Wollte man aber nicht weiter in der Theilung fortgehen, und diesen ungetheilten Rest mit zum Ganzen nehmen, indem man setzte $\sqrt{2} = 1,414 + 0,000604$: so hätte man freylich das Ganze adäquat, aber ohne Grund gehandelt, da die Vernunft die Theilung so weit zu treiben befiehlt, als es gehen will. *)

469. Nur muß man hieraus nicht schliessen, daß, weil die Theilbarkeit ins Unendliche geht, die Theile auch stets organisiert seyn werden, wenn das Ganze es ist. Denn da verwechselte man aber-

*) Geübte Leser werden den ersten Fall wohl von selbst für unmöglich halten: denn was in dem Beyspiele von dem letzten Theilchen gilt, findet eigentlich, bey einem Körper, bey jedem Theilchen statt; und der Wahrheit gemäß, müssen auch die Theile desselben nicht $= \infty$, sondern ∞ gesetzt werden. Aber hat die Vorstellung für Anfänger nicht schon Schwieriges genug, warum soll man sie noch vermehren?

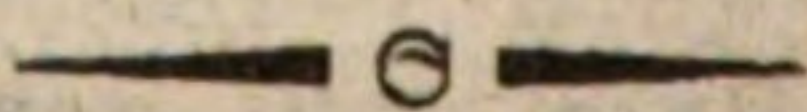
mahls den Fortgang ins Unendliche der Theilbarkeit, mit der wirklichen Theilung ins Unendliche; und von dieser letzten kann gar nichts behauptet werden, wenn es nicht dialectisch ausfallen soll.

470. Da dieses auf die Meinung vieler Naturforscher, in Betracht der präformirten Keime, grossen Einfluss hat; so verdient dieser Satz eine genauere Erörterung.

471. Man findet in dem Samen der Pflanzen z. B. bekanntermassen einen Keim, der für das bewaffnete Auge, alles enthält, was die fertige Pflanze dem blossen Auge darbietet. Daraus schloss man, das in diesem Keime abermahls die Keime der künftigen Generation gleichsam eingeschachtelt lägen, und so weiter ins Unendliche: so das der erste Keim einer Art, unendlich viele präformirten Keime in sich liegen hat, die alle organisirt sind, und sich nur, wegen der Unvollkommenheit unserer Augen und unserer Instrumente, dem Beobachter entziehen.

472. Allein so richtig der Schluss auch von dem Fortschritte in der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche ist; so ist er es nur, weil er weiter nichts bedeutet, als das man, bey der Theilung, ins Unendliche fortschreiten könne, das man

nie stehen bleiben dürfe, ohne die Forderung der Vernunft unbefriedigt zu lassen. Hier wird nicht von diesem möglichen Fortschritt, auf die Existenz der unendlichen Menge Theile geschlossen; denn diese Theile haben, vor der Theilung, keine Existenz für uns. Hingegen müßte man nach der Lehre von den präformirten Keimen, den Satz zugeben: der Keim *b e s t e h e* schon jetzt wirklich aus unendlich vielen Keimen, welches aber eine bloße Idee ist. Die Reihe der Keime existirt für uns nur so weit, als wir sie in Erfahrung bringen; und alles, was die Vernunft uns hiebey befiehlt ist, keinen Keim für den letzten zu halten, und daher so weit zu suchen, als es angeht.



NEUNZEHNTE VORLESUNG.

X.

(Auflösung der dynamischen Antinomien.)

473. **B**isher haben wir bloß von den mathematischen Antinomien (451) gesprochen, und die in ihnen enthaltenen Gegensätze deshalb *b e y d e* für falsch erklärt, weil nach beyden die Welt als Ganzes gegeben

seyn müßte, welches aber in der That nicht ist. (460. 464.)

474. Auch mit den dynamischen Antinomien (451) würde dieß der Fall seyn, und Thesis sowohl als Antithesis derselben müßten als falsch befunden werden, wenn wir die Verbindung von Ursache und Wirkung, oder vom Zufälligen und Nothwendigen, so wie es in den Antinomien geschehen, bloß als Reihe betrachteten. Denn alsdann käme der Unterschied zwischen der Thesis und der Antithesis bloß auf die Entscheidung der Frage an: wie wir uns das Gesammte der Reihe vorstellen sollen, ob mit einem Ende, oder als unendlich fortgehend? Diese Frage aber setzte voraus, daß die Reihe der Ursachen, oder der Zufälligkeiten als ein Ganzes, unabhängig von unserer Idee, existirte; welches aber falsch ist, wie schon oben mit mehrerm gezeigt worden. (460. 464.)

475. Allein zwischen den mathematischen und dynamischen Antinomien liegt der besondere Unterschied, daß die ersten, in der Reihe die sie ausmachen, stets gleichartig seyn müssen, [indess die letzten, außer den gleichartigen Gliedern der Reihe, noch Nebenglieder enthalten können, die mit der ganzen Reihe ungleichartig sind.

476. Bey Raum und Zeit, oder den Theilen der Materie, muß der äußerste Raum und die äußerste Zeit, stets Raum und Zeit, das letzte Theilchen der Materie, stets Materie, und daher als Erscheinung, mit der übrigen Reihe gleichartig seyn. Hingegen läßt es sich, bey der Reihe von Wirkungen und Ursachen, oder vom Zufälligen und Nothwendigen, sehr gut denken, daß die unbedingte Ursache, und das unbedingte Nothwendige, ganz und gar keine Erscheinung, und solcher Gestalt auch mit dem übrigen Theil der Reihe ganz ungleichartig sey.

477. Daher könnte es auch kommen, daß hier beyde Parteyen Recht hätten. Die Eine, die nichts für die letzte unbedingte Ursache, oder für das unbedingt Nothwendige anerkennen wollte, hätte für die Welt, bloß als Erscheinung betrachtet, vollkommen recht. Die Andere, die eine unbedingte Ursache und ein unbedingt Nothwendiges erweist, hat freylich in so fern Unrecht, als sie beyde zu der Reihe der Erscheinungen zählt. Wenn aber beyde gar nicht Erscheinung, sondern etwas Intelligibiles wären; so würden sie nicht zur Reihe gehören, und selbst der Verstand hätte keinen Grund,

die Existenz des Intelligibilen, als unbedingt Nothwendigen zu läugnen.

IV.

478. Nach diesem Umriss des Planes, den wir uns zur Auflösung der dynamischen Antinomien entworfen haben, wollen wir die dritte Antinomie (407. 410.) ins Besondere vornehmen.

479. Wir behaupten demnach: daß die beyden darin vorgetragenen Sätze, sich bey Erscheinungen gar nicht widersprechen, daß in der Welt, so weit sie empirisch ist, alles nach Wirkung und Ursache in unbestimmte Weite fortgehe, ohne uns je das Recht zu lassen, irgendwo stehen zu bleiben, und eine empirische Ursache als unbedingt anzunehmen; daß aber dennoch alles in der Welt der Erscheinungen eine Ursache haben könne, die unbedingt ist, und nach Freyheit wirkt. Folgende Betrachtungen werden dieß deutlich machen.

480. Causalität nach Naturgesetzen, heist die Verbindung zweyer Zustände der Sinnenwelt in der Zeit: so daß der andere, als der spätere in der Zeit nicht vorhanden seyn kann, wenn der erste ihm nicht in der Zeit vorhergegangen ist.

481. Causalität nach Freyheit, in cosmologischem Verstande, hingegen heist die Verbindung zweyer Zustände, so daß der eine da seyn muß, damit der andere anfangen könne.

482. Der Unterschied zwischen diesen zwiefachen Causalitäten ist einleuchtend. In der ersten (480) fließt der Begriff der Zeit mit ein; und da alles, was in der Zeit geschieht, zu den Erscheinungen gehört, so wird eine Ursache, die eine Wirkung in der Zeit hervorbringt, selbst Erscheinung seyn, und ihre Ursache unter den Erscheinungen haben müssen, ohne Ende.

483. Hingegen darf die Ursache, die etwas nach Freyheit hervorbringen soll (481), gerade nicht zu den Erscheinungen gehören, nicht an Zeitbedingungen gebunden seyn. Denn bey den Erscheinungen muß jede Ursache die ihrige haben; und hier soll die Ursache ohne vorhergegangene Ursache existiren, und die Wirkung aus sich selbst hervorbringen.

484. Dieser Begriff von einer nach Freyheit wirkenden Ursache, läßt sich freylich in keiner Erfahrung darstellen, und ist daher auch bloße Idee. In der Erfahrung werden wir nichts antreffen, das nicht ferner in etwas anderm gegrün-

det wäre, nicht ferner seine Ursache hätte: ja, Erfahrung ist, wie wir oben (189) gezeigt haben, nur durch die Vorstellung einer nothwendigen, beständigen Causalität möglich.

485. Dafs aber bey allem dem eine solche, nach Freyheit wirkende Ursache, nicht blofs zum cosmologischen, sondern moralischen Gebrauche, angenommen werde, sieht jeder wohl ein. Denn gäbe es nur Naturnothwendigkeit, nur eine Reihe von lauter einander untergeordneten Ursachen; so enthielte die Zurechnung einer moralisch guten, oder moralisch bösen Handlung einen offenbaren Selbstbetrug. So wenig wie jemand, durch das innigste Wollen, die Natur des Cirkels ändern kann, oder, so wenig ihm ein anderer gebiethen wird, dafs er sie ändern soll; eben so wenig liesse sich in den moralischen Handlungen etwas abändern, liesse sich das Sollen anbringen. Hier wie dort wäre alles den ewigen, unendlichen Gesetzen der Natur unterworfen, die zu umschaffen nicht in des Menschen Macht ständen.

486. Demunerachtet gebiethet uns die Vernunft laut genug, dafs diess geschehen soll, ein anderes unterbleiben soll. Sie muß demnach eine Kraft bey

sich fühlen, vermöge der sie im Stande ist, einen Seitenweg einzuschlagen, unabhängig von der empirischen Causalität, (480) ihren eignen Weg zu gehen, und eine Handlung aus sich selbst, nach einer, ihr inwohnenden Spontaneität anzufangen.

487. Wie auch immer diese Spontaneität auf die Handlungen des Menschen wirken mag; so ist doch so viel gewiss, daß wir uns diese Wirkung unter irgend einem Gesetze vorstellen müssen. Denn wo kein solches Gesetz eintritt, wo keine nothwendige Verknüpfung zwischen dem Wirkenden und Leidenden vorhanden ist, da findet auch der Begriff von Ursache für uns gar nicht statt. (201)

488. Das Gesetz, nach welchem eine Ursache ihre Wirkung hervorbringt, heiße ihr Character.

489. Zugegeben also, daß die Vernunft es vermag eine Handlung aus eigener Kraft anzufangen; (486) so wird jede Handlung des Menschen, in so fern sie Wirkung ist, einen doppelten Character (488) haben. Erstlich als Erscheinung, abhängig von der Naturnothwendigkeit; und dem Gesetze der Natur unterworfen, ist ihr Character empirisch. In so fern sie aber auch durch die Vernunft bestimmt wird, und ebenfalls einem Gese-

tz e unterworfen seyn muß, (487) soll ihr Character, im Gegensatze des empirischen, intelligibel heißen.

390. Dieser doppelte Gesichtspunct, aus dem wir die moralische Handlung betrachten müssen, wenn wir, bey der anerkannten Naturnothwendigkeit, dennoch von Zurechnung sprechen wollen — dieser Gesichtspunct öffnet uns eine Aussicht zur Auflösung der vorliegenden Antinomien.

491. Wahr ist es nähmlich, daß, bey Erscheinungen, zu jeder Ursache eine höhere gesucht, und keine als unbedingt angenommen werden muß: die Vernunft legt uns hier so gut, wie in der ersten Antinomie (460. seq.) einen *regressum in indefinitum* auf.

492. Allein dießs Geboth erstreckt sich nur über die Erscheinungen als Reihe betrachtet. Nur in dieser Hinsicht findet jede bedingte Ursache, ihre Bedingung in einer höhern, fällt diese Antinomie mit den Mathematischen formaliter zusammen, und wird durch sie der empirische Character der Erscheinungen bestimmt. (489) Denn dieser Character besteht eigentlich darin, daß alles, was nachher geschieht, etwas Geschehenem in der Zeit folge, das vorher geschehen ist. Nun

aber ist die Zeit eine Gröfse; und alles, was dahin einschlägt, gehört zu dem Gebiete der Mathematik.

493. Wenn hingegen jede cosmologische Handlung, so gut wie die moralische auſſer der Cauſalität nach Naturgeſetzen, (480) noch eine Cauſalität nach Freyheit (481) hätte; ſo würde das Subject, das jede Handlung beginnt, gar nicht den Zeitbedingungen unterworfen ſeyn, (483) würde gänzlich auſſerhalb der Reihe liegen, und müſte bloß dynamisch, als eine Kraft betrachtet werden, die etwas wirkt, ohne Rückſicht auf Zeit.

494. Es iſt äufferſt ſchwer dieſe ſubtile Ausgleichung ohne Beyſpiel zu verſtehen, aber noch ſchwerer ein paſſendes Beyſpiel dafür zu finden. Man erlaube mir daher ein erdichtetes anzuführen, das nur zum Nachdenken anleiten ſoll, ohne an und für ſich wahr zu ſeyn. Ich nähme nähmlich an, daß die Reihe 1. 2. 4. 8. 16. &c. mit Bewußtſeyn begabt ſey; doch ſo, daß dieſes ſich bloß über die Einſicht des Geſetzes erſtrecke, vermöge deſſen jedes Glied ein Product des vorigen Gliedes und der Zahl zwey iſt. Jedes Glied der Reihe würde ſich daher als abhängig von dem vorigen betrachten, und ſein Daſeyn nur unter der Bedingung für

möglich halten, daß das vorige vorhergegangen. Nun aber kann der Mensch, der diese Reihe niederschreibt, auch jedes Glied anfangen, ohne alle vorhergehende Glieder erst niederschreiben zu müssen. Von dieser intelligibilen Ursache ihrer Existenz, würden die Glieder der Reihe keine Erkenntniß haben, indem ihr Bewußtseyn sich nicht bis dahin erstreckt; wohl aber würden sie einen doppelten Character (488) bekommen: ein Mahl in so fern sie nach dem empirischen Gesetze der Reihe hervorgebracht worden, und alle Glieder aus der Multiplication ihrer zunächst vorhergehenden mit der Zahl zwey entstanden sind; das andere Mahl in so fern sie von dem Menschen nach einem intelligibilen Gesetze, und unabhängig von dem empirischen Gesetze der Reihe, bloß vermöge des Menschen Spontaneität hervorgebracht worden sind.

495. Wendet man das bisher Gesagte auf unsere Antinomien an; so ergiebt sich daß Thesis und Antithesis wahr seyn können. So weit nämlich die Erscheinungen unter dem Gesetze der empirischen Causalität stehen, laufen sie alle in unbestimmter Weite fort; und die Vernunft befiehlt uns keine Ursache für die letzte zu halten, keine unbedingt gelten zu lassen.

Q

496. In so fern es aber möglich ist, und die Moral wahrscheinlich macht, daß es auch eine Causalität nach Freyheit giebt, kann jede Erscheinung noch ihre intelligibile Ursache haben, die sie, unabhängig von der Naturnothwendigkeit, aus sich selbst hervorbringt, und von der sie, wie die Thesis behauptet, allererst anfängt. Nur müßte diese Ursache, ihrem bloß intelligibilen Character nach, ausserhalb der Reihe der Erscheinungen liegen, und könnte uns auch daher nie Gegenstand der Erkenntniß werden.

XII.

497. Wir kommen nun zur vierten Antinomie; (413. 416.) und auch bey ihr findet die nähmliche Ausgleichung statt, die wir für die dritte Antinomie vorgeschlagen, (479. seq.) und wodurch beyde, bloß dialectisch sich widersprechende Gegensätze derselben, wahr seyn können.

498. Auch hier ist es wahr, daß bey Erscheinungen kein Glied als unbedingt nothwendig angenommen werden darf; sondern, vermöge des regulativen Princip der Vernunft, (456) jede Erscheinung als zufällig betrachtet, und in der Reihe der untergeordneten Nothwendigkeiten

stets weiter fortgeschritten werden müsse: in so fern hat demnach die Antithesis (416) recht.

499. Hingegen kann es noch ausserhalb der Reihe der zufälligen Erscheinungen, etwas schlechthin unbedingt Nothwendiges geben, das als intelligibel, nicht als Erscheinung, existirt; welches daher auch gar nicht zu der Reihe der Erscheinungen gehört, und durch dessen Existenz dem regulativen Princip der Vernunft nicht der mindeste Abbruch geschieht.

500. Diefs Princip geht nur auf Erscheinungen; und von diesen behauptet es, daß sie, als Reihe betrachtet, nie als ein Ganzes betrachtet werden dürfen. Von einem, nicht zu den Erscheinungen gehörigen, nicht in der Reihe der Zufälligkeiten liegenden intelligibilen Gegenstand aber, kann diefs Princip gar nicht gelten; es enthält gar nichts mit dem Princip Streitendes in sich, wenn man die Reihe der Zufälligkeiten bey den Erscheinungen in unbestimmte Weite fortschreiten läßt, und doch ein intelligibiles Wesen als unbedingt nothwendig annimmt.

501. Wären die Erscheinungen Dinge an sich; so würde einer von beyden Gegensätzen falsch seyn müssen. Denn alsdann beträfe die Zufälligkeit der Erschei-

nungen, die Existenz derselben, auch außer unserer Vorstellung von denselben: Was dann die Dinge schienen, wären sie — zufällig; und sie würden dann entweder in einer unendlichen, oder endlichen Reihe von Zufälligkeiten existiren.

502. Jetzt aber da die Erscheinungen nur unsere Vorstellung von denselben treffen, da sie für uns keine andere Existenz haben, als so weit wir sie uns vorstellen; jetzt geht die Vorstellung, die wir von ihrer Zufälligkeit haben, in unbestimmte Weite: da demunerachtet ihre Existenz, als Dinge an sich, von einem schlechthin unbedingt-nothwendigen, aber intelligiblen Wesen, abhängen kann.

503. Hier also, so gut wie in der dritten Antinomie, muß das Unbedingte etwas Intelligibles seyn; denn Erscheinungen führen weder auf eine unbedingte Ursache, noch ein unbedingt Nothwendiges. Nur tritt, bey der Annahme des Intellectualen, zur Ausgleichung der Antinomien, ein wesentlicher Unterschied zwischen beyden Antinomien ein. In der dritten Antinomie hatte die Ursache, die wir als unbedingt annahmen, einen doppelten Character, (489) und gehörte, in Bezug auf den empirischen Character, zu der Reihe der Erscheinungen, ob sie gleich vermö-

ge des intelligibilen Characters auſſerhalb dieſer Reihe lag. (496) Hier hingegen, muß das ſchlechthin unbedingt - nothwendige, intelligibile Weſen, gänzlich auſſerhalb der Reihe der Erſcheinungen liegen, und kann nicht einmahl das letzte Glied in der Reihe der Zufälligkeiten machen. Denn in dieſem Falle wäre es ſelbſt Erſcheinung, wäre ſelbſt zufällig, und könnte nicht unbedingt nothwendig ſeyn. (501)

504. Dieſe Auflöſung der vierten Antinomie unterſcheidet ſich daher auch merklich von denen der drey übrigen. Bey ihnen fiel die Auflöſung dahin aus, daß zwar die Reihe, welche die Antinomie als ein in ſich vollendetes Ganzes annimmt, kein Ganzes ausmache; daß aber doch ein Theil dieſes idealiſchen Ganzen, innerhalb den Grenzen der Erfahrung liege. Macht gleich der Weltumfang, die Weltdauer, machen gleich die Welttheile und Welturſachen kein Ganzes aus, ſo liegt doch ein Theil von allen innerhalb der Erfahrung; und die Vernunft befiehlt uns dieſen Theil ſo weit auszudehnen, als es angeht. Ja ſelbſt die intelligibile Urſache, (489) gehörte, vermöge ihres empiriſchen Characters, zu der Reihe der Erſcheinungen. (496)

505. Daher waren auch diese Ideen zum Theil immanent. (302) Denn in so fern sie innerhalb den Grenzen der Erfahrung liegen, werden sie auf Erfahrung angewandt; und die Idee dient der Erfahrung zur Regel. (456)

506. Hier aber muß die Idee von einem intelligiblen, unbedingt-nothwendigen Wesen gänzlich ausserhalb der Sinnenwelt gesetzt werden, und nicht einmahl ein Theil von ihm wird in der Erfahrung dargestellt. Die Zufälligkeiten der Sinnenwelt machen kein Ganzes aus: in der Erfahrung wird von dieser Idee nur ein Theil dargestellt; aber wir mögen diesen Theil noch so sehr verlängern, reichen wir doch nicht um ein Haar breit näher zu dem unbedingt Nothwendigen, da dieses ausserhalb der Reihe liegt.

507. Daher ist diese Idee nicht nur transcendental, sondern wirklich transcendent: (302) der Gegenstand derselben geht über alle mögliche Erfahrung hinaus, und auch nicht einmahl ein Theil von ihr ist in der Erfahrung anzutreffen.

XIII.

508. Gehen wir demnach die Reihe der transcendenten Begriffe durch; so finden wir folgende Stufenleiter unter ihnen.

509. Die Categorien sind zwar in so fern transcendental, als sie in unserm Gemüthe *à priori* liegen; sie haben aber objective Gültigkeit, weil sie auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden, und Erfahrung möglich machen. (113. seq.)

510. Die cosmologischen Ideen sind ebenfalls transcendental, und haben keine objectiive Gültigkeit, weil sie durch keinen Erfahrungsbegriff in Concreto vorgestellt werden können. Sie dienen aber der Vernunft beym empirischen Gebrauche zur Regel, um ihr zu zeigen, wie sie das Fortschreiten von Bedingung zu Bedingung anstellen soll: ob ins Unendliche, oder in unbestimmte Weite. Dadurch werden denn auch die Ideen, wo nicht ganz, doch zum Theil realisirt. Denn erreichen wir auch nie das Ganze, das in der Idee liegt; so schreiten wir doch einen Theil von ihr durch, und nähern uns derselben gleichsam durch stetes Fortschreiten.

511. Hingegen ist das unbedingt Nothwendige nicht nur transcendental, sondern im höchsten Grade transcendent. Es hat so gut wie die Ideen, keine objective Gültigkeit, indem es sich nicht in Concreto darstellen läßt. Aber es geht, noch weiter als sie, von der objectiven Gültigkeit dadurch ab, daß wir ihm einen Platz gänz-

lich ausserhalb der Reihe der Erscheinungen anweisen müssen, (503) und wir, durch das empirische Fortschreiten in der Reihe der Zufälligkeiten, es weder erreichen, noch uns ihm nähern können.

512. Die Objectivität dieses unbedingt Nothwendigen wird demnach nicht durch irgend eine vollständige Erfahrung, wie die der Categorien, noch durch einen Theil der Erfahrung, wie die der cosmologischen Ideen gegeben, sondern bloß durch die Idee selbst: die Idee, die wir von ihm haben, ist das einzige was für uns dessen Object ausmacht. Ein solches Wesen, dem wir keine andere objective Existenz als in der Idee einräumen können, heiße ein Ideal.

513. Die menschliche Vernunft hat mehr dergleichen Ideale, (512) die durch die bloße Idee bestimmt werden, und ihr, zum practischen Gebrauche, äusserst wesentliche Dienste leisten. Hat man einmal die Idee der vollkommenen Menschheit gefasst, und daraus die Regel gezogen, daß es ihre Bestimmung sey, von Vollkommenheit zu Vollkommenheit fortzuschreiten, um sich der Idee nähern zu können; so wird der stoische Weise, den wir als Bild der schon erreichten Idee betrachten, das Ideal der vollkommenen

Menschheit feyn. Er existirt nur durch die Idee; und auſſer ihr iſt er nirgends anzutreffen. Aber er dient allen Menſchen zum Vorbilde, dem ſie ſich nachbilden müſſen, wenn ſie ſich der Idee der vollkommenen Menſchheit nähern wollen.

514. Solche Ideale ſind weit erhabener als die, von denen die Künſtler ſprechen. Dieſe vereinigt die productive Einbildungskraft, durch Zuſammentragung von in der Erfahrung angetroffenen Stücken, zu einem Ganzen. Hingegen beruhen die Ideale der Vernunft bloß auf Begriffen *à priori*, die aller Erfahrung vorhergehen, und wodurch die Vernunft ihrer Forderung nach Totalität der Beſtimmungen, völliges Genüge leiſtet. Denn das iſt eben die Natur des Ideals, daß ihm keine einzige, zu der Idee gehörige Beſtimmung abgehe. — Doch da das höchſte Ideal, das Weſen aller Weſen iſt, und dieſs zu dem dritten dialectiſchen Schluffe gehört, ſo wollen wir das Weitere in der nächſten Vorleſung abhandeln.



I.

(Von dem transcendentalen Ideale.)

515. **W**ir kommen nun zu dem dritten dialectischen Schlusse der reinen Vernunft, der, wie oben (344, 354.) erwähnt worden, aus der Idee der vollständigen Eintheilung entspringt. Hier wird es nöthig seyn, dieses nach seinem ganzen Umfange abzuhandeln.

516. So viel wissen wir schon, daß jeder eingetheilte (disjunctive) Satz, der vor den Richterstuhl der Vernunft gezogen, und durch einen Schluß herausgebracht werden soll, stets einen Obersatz als Bedingung voraussetze, in welchem die Eintheilung noch vollständiger angegeben ist.

517. Erwägen wir dieß genau, so finden wir, daß je weiter man von der Eintheilung der Dinge in Gattungen, Geschlechter u. s. w. bis zu den Individuis hinauf steigt, man immer einen Obersatz von größerm Umfange annehmen müsse; oder daß der Satz, vermöge dessen wir irgend ein Individuum als vollkommen bestimmt denken, sich auf einen Schluß gründe, in dessen Obersatz alle möglichen Bestimm-

ungen enthalten sind. Der Satz z. B. der Aal ist ein Thier, als Schlusssatz betrachtet, bedarf nur den eingetheilten Obersatz: alle Geschöpfe gehören entweder zum Stein-Pflanzen - oder Thierreiche. Der Satz aber: der Aal ist ein lebendig gebährendes Thier, braucht einen Obersatz, in welchem nicht nur die obige Eintheilung zu Grunde liegt, sondern auch die: alle Thiere sind entweder eyerlegende, oder lebendig gebährende. Hier sind schon in ihm mehr Bestimmungen enthalten, als in dem vorigen; und so in allen übrigen Fällen.

518. Also! Etwas mit irgend Einer Bestimmung denken, heist, es unter allen möglichen Bestimmungen in Gedanken betrachten, die ihm zukommen könnten; aber alle bis auf diejenige ausschliessen, die ihm wirklich zukommt. Der Aal als Thier gedacht, heist, er könnte, als Geschöpf, sowohl Stein, als Pflanze oder Thier seyn; aber er ist weder Stein noch Pflanze, sondern Thier.

519. Nun aber ist jedes Individuum vollkommen bestimmt. Folglich setzt das Denken eines Individuums als vollkommen bestimmt, einen Gedanken voraus, in welchem alle mögliche Bestimmungen enthalten sind, und von denen wir nur die aus-

heben, die dem Individuo wirklich zukommen. (518)

520. Aber unter den Bestimmungen des Individuums gehört auch die Objectivität: es muß existiren. Folglich wird der Gedanke, dem wir alle mögliche Bestimmungen beylegen, auch das Seyn, die Objectivität mit unter seinen Bestimmungen zählen; woraus denn folgt, daß es ein Wesen giebt, das alle möglichen Bestimmungen, und daher auch das Seyn in sich faßt.

521. Geben wir genau auf das Verfahren der Vernunft hiebey Acht, so liegt ihm folgender dialectischer Schluß zu Grunde:

Major. Alles, was nur unter der Voraussetzung der Existenz eines vollkommen bestimmten Wesens gedacht werden kann, existirt auch nur unter dieser Voraussetzung. (519)

Minor. Nun kann kein Individuum anders als unter dieser Voraussetzung gedacht werden. (517)

Conclusio. Folglich existirt es auch nur unter der Voraussetzung der Existenz eines vollkommen bestimmten Wesens.

522. Man sieht leicht, daß hier die nämliche Subreption, wie bey den vorigen dialectischen Schlüssen, vorgehe. Die

Totalität der Bestimmungen, von der der Oberatz spricht, und zu der auch die Existenz gehören soll, findet nur bey Dingen an sich statt. Bey ihnen ist die gedachte Existenz, ihr Daseyn; und weil wir in den Gedanken der vollkommenen Bestimmung, auch die des Daseyns aufnehmen müssen, wäre die Existenz dieses Gedankendings schon sattfam bewährt. Allein bey Erscheinungen, die im Unterfatze gemeynt sind, und die, um Objecte zu seyn, Anschauungen mit Begriffen verbinden müssen, (71) ist die Voraussetzung der vollkommenen Bestimmung eine bloße Idee. (330) Sie hat in der Vernunft ihren Sitz, und dient dem Verstande zur Regel, auf welchem Weg er eigentlich ein Individuum erkennen kann, ohne ihm darum zu sagen, daß er wirklich eins erkennt. Je mehr Bestimmungen nämlich eine Erscheinung hat, je mehr nähert sie sich auch dem Individuo; und nun befiehlt uns die Vernunft, vermöge ihres regulativen Principis, (321) in den individuellen Bestimmungen nie stehen zu bleiben, sondern deren so viel aufzufuchen als möglich ist, um die Geschlechter von den Arten, diese von den Gattungen, u. s. w. je mehr und mehr zu trennen.

523. Das Dialectische in den Schlüssen, das die Vernunft überall verleitete, die

Idee zu realisiren, wird hier noch um einen Schritt weiter getrieben als irgendwo. In der psychologischen Idee, (361) existirt das Ich als Erscheinung; und die Vernunft begnügt sich bloß es zum transcendentalen Subject zu erheben. Eben so existirt in den cosmologischen Ideen (374. seq.) ein Theil der Idee als Erscheinung, den die Vernunft zu einem transcendentalen Ganzen umschafft. Sie begnügt sich demnach bloß mit der Realisirung der Idee.

524. Sagte demnach die Vernunft hier bloß: ein Obersatz, der alle vollkommene Bestimmungen enthält, kann gedacht werden; so wäre hier auch nur der Theil zum Ganzen erhoben: die Idee wäre bloß realisirt. Nun aber spricht die Vernunft von diesem gedachten Obersatze, als einem existirenden Wesen; und da realisirt sie nicht bloß die Idee, sondern sie hypostasirt sie, indem sie dem Gedanken Existenz außer sich giebt.

525. Es heißt aber dasjenige Wesen, das bloß durch die Idee existirt, ein Ideal. Folglich ist das Wesen, das alle vollkommenen Bestimmungen enthalten, und existiren soll, ein Ideal der reinen Vernunft, dessen Objectivität außer der

Idee, sich weder bejahen noch verneinen läßt.

II.

526. Bleiben wir aber einmahl bey dem dialectischen Schlusse stehen, und nehmen den Schein für Wahrheit auf; so wird sich folgendes ergeben. — In der Logik bedeutet das Wort Bestimmung, nur etwas Negatives. Denn da sie sich bloß mit dem Formalen der Erkenntniß, ohne Bezug auf deren Inhalt beschäftigt; (83) so ist in ihr die formale Bestimmung eines Dinges, der Satz: von zwey entgegengesetzten Prädicaten kann jedem Dinge nur eins zukommen. Dadurch aber bleibt das Ding bloß bestimmbar: wir wissen noch nicht, welches von den entgegengesetzten Prädicaten ihm wirklich zukomme.

527. Hier aber, in der Transcendentalphilosophie, wird auch auf den Inhalt der Erkenntniß gesehen; und da ist Bestimmung etwas mehr als bloße Bestimmbarkeit. Denn es werden darunter die Eigenschaften verstanden, die dem Dinge, mit Ausschluss aller übrigen, wirklich zukommen.

528. Daher kann in der Logik die Negation ebenfalls als Prädicat und Be-

stimmung gezählt werden. Das Papier ist entweder weiß, oder nicht, sind, für die Logik, zwey entgegengesetzte Prädicate; und in ihr ist das Papier formaliter schon hinreichend bestimmt, daß sie sagt: es könne ihm nur eins von diesen Prädicaten zukommen.

529. Hingegen hier ist das Prädicat: nicht weiß, gar keine Bestimmung, indem durch diese Aussage gar nicht bestimmt wird, welche Farbe das Papier denn habe. Die negative Bestimmung schließt sich hier aber von selbst aus, sobald die positive gegeben wird: das Papier ist blau, heißt es ist nicht weiß u. s. w.

530. Wenn daher in der Transcendentalphilosophie von einem Wesen gesprochen wird, das vollkommen bestimmt ist, so kann man nur lauter Realitäten zu seinen Bestimmungen zählen; und daher kommt es, daß man das Ideal der reinen Vernunft (525) als ein Wesen der höchsten Realität (*ens realissimum*) betrachtet.

III.

531. Es wäre zu unserer Absicht hinreichend, das dialectische Verfahren der Vernunft bey dieser dritten Idee aufgedeckt, und gezeigt zu haben, wie menschliche Kräfte nicht hinreichen, einem Dinge da-

durch Existenz zu verschaffen, daß wir es denken.

532. Allein, weil das Dialectische des eben gerügten Schlusses, und vorzüglich die dabey vorgegangene Hypostasirung, (524) jedem zu deutlich in die Augen springt, und weil ferner der Gegenstand zu wichtig ist, hat man die Existenz des Ideals (525) auf drey verschiedene Weisen zu erhärten gesucht. Hielte daher einer dieser Beweise die Probe aus, so fiel unser ganzes Gebäude zu Boden, indem alsdann die Existenz eines Dinges nicht, wie wir behaupten, (222) nur aus der Erfahrung, sondern durch Begriffe dargethan werden könnte. Es lohnt daher der Mühe die Prüfung dieser Beweise vorzunehmen.

533. Zuvörderst ist aber zu merken, daß nur ein vollkommen bestimmtes Wesen, schlechthin nothwendig seyn kann. Was nicht vollkommen bestimmt ist, setzt etwas voraus, das eine vollkommener Bestimmung enthält, hängt solcher Gestalt von diesem ab, und ist daher nicht schlechthin nothwendig.

534. Darauf hat man nun versucht, die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens darzuthun, um so miteins die Exi-

stenz des Ideals der reinen Vernunft (525) zu erweisen.

535. Die Wege, die man diesen Endzweck zu erreichen einschlug, waren:

1° Von der besondern Beschaffenheit der Sinnenwelt, nach Gesetzen der Causalität, zu der höchsten, schlechthin nothwendigen Ursache derselben, aus der Welt hinaus zu steigen.

2° Von dem, was in der Erfahrung bedingt existirt, auf das Wesen zu kommen, das außer aller Erfahrung liegt und schlechthin nothwendig existirt. Und

3° aus dem bloßen Begriffe des schlechthin nothwendigen Wesens, auf seine Existenz zu schließen.

536. Der erste dieser Beweise heißt der physicotheologische, der zweyte der cosmologische, und der dritte der ontologische Beweis. Wir wollen sie alle der Prüfung unterwerfen, und zusehen, ob sie wirklich das leisten, was sie versprechen.



EIN UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Von dem ontologischen Beweise.)

537. **W**ir fangen unsere Prüfung der drey Beweise, (535) für das Daseyn eines Schlechthin nothwendigen Wesens, mit dem ontologischen, (536) von Cartesius zuerst vorgeschlagenen, an, weil die übrigen beyde ihn stillschweigend voraus setzen, und ohne ihn gar keine Haltbarkeit hätten. Diese Prüfung desto sicherer anstellen zu können, wollen wir die Gründe genau erwägen, worauf der Beweis beruht.

538. Ein schlechthin nothwendiges Wesen ist ein solches, dessen Nichtseyn unmöglich ist, oder einen Widerspruch enthält.

539. Da nun diese Erklärung nicht von Gegenständen abstrahirt worden, indem das Nichtseyn eines Gegenstandes der Erfahrung, ohne allen Widerspruch gedacht werden kann; so muß die Erklärung, nach den Regeln der Logik, ihre Möglichkeit beweisen. Es muß erwiesen werden, ob es überall ein solches Wesen geben könne, und ob daher in der Erklärung nicht bloß Worte zusammenge-

nommen worden, bey denen sich gar nichts denken läßt.

540. Da zeigt sich nun sogleich die Schwierigkeit, daß das Nichtseyn eines Dinges stets ohne Widerspruch gedacht werden könne, wofern wir nicht schon vorher überzeugt sind, daß es seyn müsse. Wenn der Gegenstand A ein Mahl mit den Eigenschaften b, c, d gedacht wird, so daß das Denken von A so viel heißt, als dächte ich b, c, d ; wäre es freylich ein Widerspruch, ein anders Mahl A nur mit den Eigenschaften b, c zu denken, und das Daseyn der Eigenschaft d , aufzuheben. Denn der Satz: A ist b, c, d , ist nun ein analytischer Satz, und daher steht der Satz: A ist b, c , mit ihm im Widerspruche.

541. Wäre aber das Daseyn von A gar nicht sicher; so ist dessen Seyn sowohl, als Nichtseyn, ohne Widerspruch gleich denkbar. Denn unter der Voraussetzung A ist nicht, können wir getrost, ohne einen Widerspruch zu befürchten, setzen, b, c, d sind auch nicht. Mit was für einem Begriffe soll das Nichtseyn aller Eigenschaften im Widerspruche stehen, da wir noch gar nicht wissen, ob A selbst vorhanden ist? Nur dann erst, wenn wir überzeugt sind, daß A seyn muß, wäre es widersprechend zu behaupten, A ist nicht.

Bevor uns also nichtbewiesen wird, daß es ein Wesen giebt, das seyn muß, läßt es sich auch gar nicht aus dem Satze des Widerspruches entscheiden, ob es seyn müsse; und das Merkmal, das uns die Erklärung für das Daseyn eines nothwendigen Wesens giebt, ist daher ganz und gar nicht hinreichend.

542. Doch scheint der einzige Fall, von dem hier die Rede ist, eine Ausnahme zu machen, und es sieht aus, als könnte man hier die Existenz eines Dinges, aus dem bloßen Begriffe desselben erweisen; wo es dann freylich widersprechend seyn würde, die Existenz desselben zu läugnen.

543. Der Schluß, worauf dieser Beweis sich fußt, ist folgender:

Major. Alles, was alle möglichen Realitäten enthält, dem kommt auch die Realität des Daseyns zu.

Minor. Nun muß das Ideal der reinen Vernunft alle mögliche Realitäten enthalten. (530)

Conclusio. Folglich kommt ihm auch die des Daseyns zu.

Es liegt demnach schon in dem Begriffe, in der bloßen Möglichkeit des Ideals der reinen Vernunft, daß es existirt, und wirklich sey; es wäre demnach ein Wider-

spruch, es als nicht existirend denken zu wollen. Folglich giebt es ein Nothwendiges Wesen, dessen Nichtseyn einen Widerspruch enthält.

544. Untersuchen wir diesen Schluß schulgerecht; so ergiebt sich, daß weder der Ober- noch der Untersatz erweisbar ist.

545. Was den Obersatz betrifft, so erschleicht er entweder das, was er erweisen soll; oder er enthält eine Tautologie, aus der sich gar nichts erweisen läßt. Bedeutet nämlich der Satz: alles, was alle mögliche Realitäten enthält u. s. w. so viel als: jedes Ding, das mit allen möglichen Realitäten existirt; so ist der Nachsatz eine überflüssige Wiederholung. Es versteht sich von selbst, daß diesem Dinge das Daseyn zukommen müsse; und der Satz ist vollkommen identisch: alles, was mit Eigenschaften existirt, existirt, woraus sich gar nichts folgern läßt.

546. Soll es aber heißen: zu der Anzahl der denkbaren Eigenschaften eines Dinges, gehört auch die Eigenschaft des Daseyns; so liegt ihm ob zu beweisen, daß Daseyn überhaupt als Eigenschaft betrachtet werden könne. Denn bey allen Dingen der Erfahrung ist es dasjenige, dem die Eigenschaften zukommen, und vermehrt

solcher Gestalt die Anzahl derselben gar nicht; es selbst muß erst gegeben werden, ehe man eine Eigenschaft überhaupt von dem daseyenden Dinge prädiciren kann. Der Tisch ist gelb, sagt nicht aus, der Tisch hat die Eigenschaft des Daseyns, und der gelben Farbe; sondern das erste muß schon in dem Begriffe Tisch vorausgesetzt werden als wirklich, ehe man ihm die Eigenschaft der gelben Farbe beylegen kann. Der also unter allen möglichen Realitäten das Daseyn zählt, muß demnach für erwiesen halten, daß er diese Realitäten einem Dinge, das existirt beygelegt habe, welches er aber doch beweisen wollte.

547. Wenn man demnach sagt: die Idee aller möglichen Realitäten enthält auch die des Daseyns, so ertheilt man entweder der Idee Existenz, und erhebt sie zu einem Gegenstande, mit dem Bewußtseyn, daß er außer unserer Vernunft nicht existire; oder, man glaubt diese Idee existire wirklich außer uns, und besitze die Eigenschaften, die wir in ihr zusammen gefasst haben. Das erste leistet der Frage, weshalb der Beweis eigentlich geführt worden, gar kein Genüge. Denn sie bestand: ob auch außer uns ein vollkommen nothwendiges Wesen existire, und die Antwort darauf trifft nur eine Idee in mir.

Das zweyte setzte die Streitfrage schon als entschieden voraus. Denn es wird stillschweigend angenommen, daß der Gegenstand, dem wir in der Idee alle möglichen Realitäten beylegen, auch außerhalb meiner Idee existire, welches eben die Frage war.

548. In Betreff des Untersatzes nun, können wir kürzer seyn. Denn daß das Ideal der reinen Vernunft alle Realitäten enthalten müsse, ist nur als regulative Idee (456) wahr: weil wir uns nämlich ein Individuum als vollkommen bestimmt denken, müssen wir auch die Idee der vollkommenen Bestimmbarkeit als logisch möglich denken. Gehen wir nun einen Schritt weiter, und hypostasiren diese Idee der vollkommenen Bestimmbarkeit; so entsteht ein Gegenstand daraus, der bloß in unserer Idee existirt: d. h. es wird ein sich nicht widersprechender Gegenstand daraus. (*ens logice possibile* 300) Nie aber kann man in der Meinung stehen, daß das Ideal, weil es logisch möglich ist, auch metaphysisch wirklich sey, und mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung (224) zusammen stimmen werde.

549. Mit einem Worte also, nehmen Ober- und Untersatz an, daß eine zu irgend einem Behufe von uns nothwendig

gedachte Idee, auch außer uns als schlecht-
hin nothwendig existire, welches sie aber
eigentlich erweisen wollten.

II.

(Von dem cosmologischen Beweise.)

550. In dem eben angeführten onto-
logischen Beweise, (537. seq.) fing man da-
mit an, daß man das Daseyn eines aller-
realsten Wesens erweisen wollte; und wenn
man dieses aus Begriffen *à priori* hätte lei-
sten können, wäre dies Wesen auch ge-
wiß das schlechthin nothwendige Wesen
gewesen. Denn alsdann wäre das allerre-
alste Wesen ein solches, dessen Denkbear-
keit, weil sie möglich ist, auch dessen Da-
seyn in sich faßt; oder, dessen Nichtseyn
einen Widerspruch enthält. Das ist aber
just die Erforderniß eines schlechthin noth-
wendigen Wesens. (538)

551. In dem cosmologischen Beweise
aber, den wir jetzt vortragen wollen, sucht
man diesem Wege auszuweichen; und
um nichts aus bloßen Begriffen zu schließ-
sen, glaubt man zuvörderst das Da-
seyn eines schlechthin nothwendigen We-
sens erhärten zu müssen; woraus dann
gefolgert wird, daß es das allerrealste
Wesen sey. (533)

552, Diesen Endzweck zu erreichen bedient man sich folgender Schlüsse:

1.

Major. Wenn etwas als zufällig existirt kann es nicht die Ursache seiner Existenz seyn, sondern muß etwas Nothwendiges außer sich zur Ursache derselben haben.

Minor. Nun kann das, was in der Welt als existirend angenommen werden kann, nur als zufällig existirend angenommen werden.

Conclusio. Folglich bedarf es einer Ursache außer sich, die schlechthin nothwendig ist.

2.

Major. Wenn etwas existirt; so muß auch etwas schlechthin Nothwendiges existiren.

Minor. Nun existirt wenigstens Ich.

Conclusio. Folglich existirt auch etwas schlechthin Nothwendiges.

3.

Major. Alles, was als schlechthin nothwendig existirt, muß auch als das allerrealste gedacht werden, und als solches existiren.

Minor. Nun existirt etwas schlechthin Nothwendiges.

Conclusio. Folglich muß es auch als das allerrealste gedacht werden, und als solches existiren.

553. Untersuchen wir nun diese Schlüsse stückweise, so wird sich bald zeigen, daß hier Unerweisliches auf Unerweisliches gehäuft, und am Ende doch mit einem Sprunge dem ontologischen Beweise entgegen gekommen wird, dem auszuweichen man so viele Anstalten zu machen schien.

554. Was die ersten beyden Schlüsse (552) betrifft, so haben wir schon deren Unzulänglichkeit sattfam, durch den Verlauf der ganzen Critik, mehrere Mahl gezeigt. Wenn nämlich vom Zufälligen auf etwas Nothwendiges geschlossen werden kann; so ist dieser Schluss nur innerhalb der Welt der Erscheinungen, auf ein bedingt Nothwendiges gültig. Denn in ihr heißt nothwendig seyn, nicht schlechthin, sondern zu etwas; und, daß um das Zufällige denken zu können, wir etwas als Nothwendig denken müssen, ist oben erwiesen worden. (228) In unserm Schlusse hingegen, (552. No. 1.) geht man über die Sinnenwelt hinaus, und folgert aus der bedingten Nothwendigkeit, ohne alle Befugniss, die unbedingte.

555. Zweytens aber nimmt man zuversichtlich an, daß die Reihe der Causalität nicht in unbestimmte Weite gehen

könne, sondern eine letzte Ursache das Ende der Reihe seyn müsse: welches auch ohne allen Grund geschieht. Selbst das Vernunftprincip heischt, in so fern es bloß regulativ ist, gerade das Gegenteil; (321) denn es befiehlt uns von Ursache zu Ursache fortzuschreiten, und keine als die letzte anzunehmen. (492)

556. Aber alles dieß, und noch mehr bey Seite gesetzt, ist der dritte Schluß entweder für sich allein hinreichend den Beweis zu führen: dann bedarf er der ersten gar nicht; oder er bleibt auch mit der Voranschickung dieser, unerwiesen.

557. Denn eingestanden, daß nur das allerrealste Wesen, das nothwendige Wesen seyn könne, den Obersatz des dritten Schlusses also eingestanden — bleibt dieß doch nur zum Behuf unseres Denkens richtig. Wir, mit der Fähigkeit begabt, die wir Vernunft nennen, müssen uns das schlechthin nothwendige Wesen, auch als das allerrealste denken. Denken aber verschafft dem Gedachten noch keine Existenz außerhalb des Gedankens. Folglich bleibt noch immer die Frage zu beantworten: existirt das, was wir uns denken, auch so wie wir uns dasselbe denken? Wer vermag dieses zu beantworten, wofern man nicht zum ontologischen Beweise seine Zuflucht nimmt, und in diesem

einzigsten Falle, die Denkbarkeit auch für Beweis der Existenz gelten läßt.

558. Unter diesen Umständen, wenn dieß nämlich wahr wäre, stände der dritte Schluss, nur verkehrt und so genommen, wie es in dem ontologischen Beweis geschieht, auch ohne die ersten fest, und sie wären ganz müßig. Wollte man aber, wie es der cosmologische Beweis zu thun scheint, die Gültigkeit des ontologischen in Anspruch nehmen; so hat man nicht den mindesten Grund, die Denkbarkeit der Existenz in unserer Idee, und als Bedürfnis unserer Vernunft, für die Existenz an und für sich, auch ohne Rücksicht auf unsere Vernunft, anzusehen.

559. Schliesslich bemerken wir, daß dieser Beweis deshalb der cosmologische genannt wird, weil er in dem Untersatze des zweyten Schlusses, (552.) irgend eine in der Welt existirende, aber unbestimmt welche, Erscheinung als Erfahrungssatz zum Grunde legt. Er ist daher, dem Anscheine nach, nicht aus bloßen Begriffen geführt, wie der ontologische Beweis; auch nicht aus einer bestimmten Erfahrung, wie der physicotheologische, von dem wir bald reden werden, sondern aus dem Grunde, daß etwas in der Welt, es sey, was es wolle, existirt.

III.

560. Ehe wir nun den dritten Beweis selbst vornehmen, wird es rathsam seyn zu untersuchen, wodurch beyde vorige Beweise den Schein für sich haben, und warum er nicht aufhöre, uns zu blenden, wenn man sich auch mit der Critik geschirmt hat.

561. Gewiss ist es, daß Zufälligkeit dem Nothwendigen entgegengesetzt ist, und daß man daher die erste nicht ohne die zweyte denken kann, (180.)

562. Gewiss ist es von der andern Seite, daß alle Dinge in der Welt bloß zufällig sind. Folglich muß man bey Dingen in der Welt an etwas Nothwendiges denken.

563. Nun aber kann das Nothwendige nicht in der Welt selbst angetroffen werden, indem das mit der Annahme, (562) daß alle Dinge in der Welt zufällig sind, im offenbaren Widerspruche steht. Daher weist das regulative Princip der Vernunft, das etwas Nothwendiges zu denken befiehlt (561) dem Nothwendigen seinen Platz außer der Welt an.

564. Kaum aber ist dieß geschehen, als wir das bloß Regulative dieser Behauptung (563) constitutive machen, und das, was nur zum Behuf unseres Denkens des

Zufalligen, für nothwendig angenommen worden, als etwas betrachten, das nothwendig existirt, und daher aufser der Welt an und für sich existirt.

565. Diese Verwechselung des Regulativen mit dem Constitutiven, ist aber ganz natürlich. Denn da wir uns das Nothwendige als existirend denken müssen; so können wir es uns nicht zugleich als nicht-existirend denken.

566. Verschaffte daher unser Denken dem Dinge Daseyn auferhalb unserer Gedanken; so wäre Wahrheit in der Annahme. Allein das ist nicht der Fall. Wir müssen es uns zu unserm Gebrauche als existirend denken, ohne behaupten zu können, dafs es auch ohne Rücksicht auf diesen Gebrauch, wirklich existire.

IV.

(Von dem phisicotheologischen Beweise.)

567. Der phisicotheologische Beweis, der von der Zweckmäfsigkeit und Ordnung in der Welt, auf die Existenz eines allerrealsten Wesens schliesst, ist der älteste, und gewifs an erhabenen Betrachtungen fruchtbarste Beweis. Er erweitert unsere Kenntnisse, spornt uns an, der Regelmäfsigkeit der Natur je mehr und mehr nachzuspüren, und überall Ordnung zu suchen,

wo keine zu seyn scheint. Denn jede Entdeckung dieser Art ist ein neuer Beytrag zu dem Beweise, den wir für die Existenz des Wesens führen wollen, das Urheber dieser Ordnung, Schöpfer der Gesetze der Natur gewesen ist.

568. So glänzend und herzerhebend es auch wäre, wenn dieser Weg zum Ziele führte; so trüb und niederschlagend ist es, daß auch hier nicht das geleistet werden kann, was man wünscht. Sobald die Critik diesen Beweis in Anspruch nimmt, zeigt es sich, daß auch er den ontologischen Beweis stillschweigend zum Grunde lege, und daher mit diesem steht oder fällt.

569. Die Schlüsse, auf die der physico-theologische Beweis bauet, ohne in den ontologischen zu greifen, sind folgende:

I.

Major. Alles, das wir zu irgend einer Endabsicht angeordnet finden, muß die Wirkung eines mit Einsicht begabten Wesens seyn.

Minor. In der Welt finden wir nun, so weit wir sehen, alles nach Endabsichten angeordnet.

Conclusio. Folglich ist sie die Wirkung eines mit Weisheit begabten Wesens.

2.

Major. Wenn verschiedene Endzwecke

zu einer einzigen Endabsicht zusammenstimmen , kann das weise Wesen , das sie anordnete , nicht mehr als ein Einziges seyn.

Minor. Nun ist aus der Analogie dessen , was wir von der Weltordnung kennen mit vieler Wahrscheinlichkeit zu schliessen , das das Ganze nur zu Einer einzigen Endabsicht zusammen stimme.

Conclusio. Folglich ist auch das weise , sie anordnende Wesen , nur ein Einziges.

570. Bleiben wir hier einen Augenblick stehen , so sehen wir sogleich , das der Beweis das gar nicht leistet , was er leisten will. Er zeigt , das Ordnung und Regelmässigkeit , d. h. die F o r m der Dinge , nicht von selbst hervorgegangen seyn könne. Daraus würde sich höchstens , wenn auch alles Übrige richtig wäre , auf einen Weltbaumeister , nicht aber auf einen Schöpfer der M a t e r i e , auf ein Wesen schliessen lassen , das die Welt aus Nichts hervorgebracht hat.

571. Jenes bekannte Beyspiel von den Buchstaben eines Setzerkastens , die sich nie von selbst so ordnen werden , um die Aeneide des Virgils hervorzubringen , führt gerade auf den Gedanken , das in der

Welt das Chaos der Alten, wie hier die Buchstaben, schon vorhanden gewesen war. Die Form wird hervorgebracht, nicht die Materie,

572. Wollte man daher auch zeigen, daß die Materie selbst zufällig, und von einem nothwendigen Wesen erschaffen seyn müßte; so könnte diels, da Erfahrung uns über die Materie gar keine Belehrung giebt, nicht auf dem eingeschlagenen, sondern auf einem transcendentalen Wege gefunden werden; und man verfiel solcher Gestalt abermahls in den ontologischen Beweis.

573. In der That geräth man auch dahin, ohne es zu merken. Denn wollen wir uns einen bestimmten Begriff von der Weltursache machen; so ist es nicht hinreichend sie größer, mächtiger, weiser u. s. w. zu denken, sondern als die allergrößte, allermächtigste, und allerweinste. Jenes würde nur einen relativen, aber keinen bestimmten Begriff geben. Mit einem Worte: wir müssen sie, um einen bestimmten Begriff von ihr zu bekommen, als ein Wesen denken, das alle Realitäten im höchsten Grade in sich faßt, das dadurch das hervorbringen kann, was wir als eingeschränkte Realität in der Welt, sein Werk, erkennen.

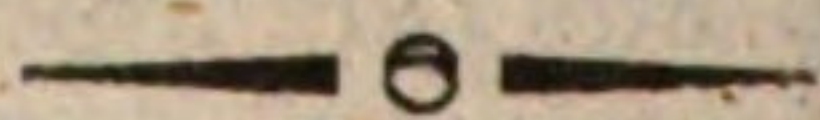
574. Kann aber dieß aus der Phisicotheologie dargethan werden? reicht menschlicher Verstand bis zu der Einsicht des Verhältnisses zwischen eingeschränkter Realität, und der unbedingten, alles befassenden? Keineswegs. Erfahrung, woraus dieser Beweis schöpfen zu wollen scheint, kann uns hierin nicht zur Leiter dienen, und nur durch eine vermeynte Unterstützung vom ontologischen Beweise, glaubt man dahin gelangen zu können.

575. Der Gang, den man hier nimmt, ist demnach folgender. Erst schließt man von der Ordnung und der Zufälligkeit der Welt, auf ihre Abhängigkeit von irgend einem andern Wesen, das dann zu einem schlechthin nothwendigen, und endlich zu einem Wesen erhoben wird, das alle Realitäten in sich vereinigt. Man steigt also hier, aus dem phisicotheologischen Beweise in den cosmologischen, und von diesem in den ontologischen, ohne es zu merken; man ist daher durch alle vorangeschickten Schlüsse um nichts weiter gekommen.

576. Dieß wären nun die drey Beweise für die Existenz des Ideals der reinen Vernunft, die von der speculativen Vernunft bisher geführt wurden, und geführt werden konnten: mehr giebt es deren

nicht. Denn sie kann nichts anders thun, als entweder Erfahrungen voraussetzen, und auf sie ihren Beweis gründen; oder ihn aus bloßen Begriffen führen. Nun kann die vorausgesetzte Erfahrung entweder eine bestimmte, oder eine unbestimmte seyn. Daraus können aber nur drey Arten von Beweisen geführt werden.

577. Alle waren, wie wir gesehen, unzulänglich, um uns von dem Daseyn dieses Gegenstandes ausser uns so befriedigend zu überführen, als es dem Interesse der Vernunft (419. seq.) gemäß wäre. Die Folge dieser Untersuchungen aber wird uns einen Weg öffnen, auf welchem das durch die practische Vernunft gefunden werden kann, was die speculative vergeblich sucht; und dieß soll in der Methodenlehre geschehen.



ZWEY UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Resultate der Critik der reinen Vernunft.)

578. **E**he wir nun die Critik verlassen, und zur versprochenen Methodenlehre übergehen, wird es rathsam seyn, die Resultate der ganzen Dialectik mit Wenigem vorzu-

tragen. Doch um uns so kurz als möglich zu fassen, wollen wir folgende Erklärungen voranschicken.

579. *Theologie* beschäftigt sich mit der Erkenntniß des Urwesens.

580. Glaubst sie diese Erkenntniß durch bloße Vernunft herleiten zu können, so heißt sie *rationale Gottesgelahrheit*. (*theologia rationalis*) Legt sie aber Offenbarung zum Grunde, so ist sie *geoffenbarte Gotteserkenntniß* (*theologia revelata*.)

581. Wendet die erste nur transcendente Begriffe zu ihrem Beweise an, so ist sie *transcendentale Theologie*; enthält sie aber irgend eine bestimmte Erfahrung aus der Natur, als Mitgrund ihres Beweises, so heißt sie *natürliche Theologie*.

582. *Deist* heißt derjenige, der nur eine transcendente Theologie (581) zugiebt, und solcher Gestalt die Möglichkeit der Erkenntniß des Urwesens durch bloß transcendente Begriffe einräumt. Er erkennt das Urwesen für ein solches, das alle Realitäten besitzt, das die Weltursache ist; und sein Glauben ist daher ein *Glauben an Gott*.

583. Der *Theist* bekennt sich zur natürlichen Theologie. (581) Er behauptet

tet, daß durch die Analogie mit den Dingen in der Natur, auch auf den Verstand und die Freyheit des Urwesens geschlossen werden könne, und hält das Urwesen nicht bloß für die unbestimmte Weltursache, sondern für ihren Urheber: sein Glauben ist daher an einen lebendigen Gott.

584. Leitet die transcendente Theologie (581) ihre Begriffe von einer unbestimmten, in der Welt existirenden Erscheinung ab, so heist sie Cosmotheologie; vermeidet sie auch dieß, und schränkt sich bloß auf Begriffen ein, so heist sie Ontotheologie.

584. Die bestimmte Erfahrung, welche die natürliche Theologie (581) aus der existirenden Natur entlehnt, ist entweder die Zweckmäßigkeit in der Anordnung der physischen Erscheinungen, oder der moralischen. Im ersten Falle nennt man sie Physicotheologie; in zweyten Moraltheologie.

586. Theoretische Erkenntnis unterscheidet sich von der praktischen dadurch, daß man durch die erste erkennt was da ist; durch die zweyte, was da seyn soll.

587. Der theoretische Gebrauch der Vernunft bezieht sich demnach auf die nothwendige Erkenntnis

à priori dessen, was da ist; der *practische*, was geschehen soll.

588. In beyden Fällen kann das, was zwar gewiss, aber doch nur bedingt ist, oder seyn soll, eine schlechthin notwendige Bedingung entweder an und für sich voraussetzen, oder sie kann nur von uns vorausgesetzt werden müssen. Ist das erste, so gilt die Bedingung als Postulat: (*per thesin*) ist hingegen das zweyte, bloß als Annahme. (*per hypothesein*)

589. Die theoretische Erkenntniß (586) theilt sich in *speculative*, und *natürliche*. Jede beschäftigt sich mit Begriffen, zu denen Erfahrung nicht gelangen kann; diese bleibt innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung.

590. So gehört der Grundsatz der Causalität, in so fern er auf Gegenstände der Erfahrung angewandt wird, bloß zur *Naturkenntniß*. (589) Ihn über die Erfahrung hinaus, vermöge der Speculation, ausdehnen zu wollen, geht gar nicht an, da alsdann keine Deduction (108) davon möglich ist.

591. Man mag daher vom Daseyn der Welt, oder von ihrer Form auf die respective Ursache derselben schließen; so wird das nie zum natürlichen Gebrauche der Vernunft (589) gehören. Denn diese Ur-

sache wäre alle Mahl etwas, das nicht zur Welt, nicht innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung gehörte; und so weit reicht, vermöge des natürlichen Vernunftgebrauches, das Gesetz der Causalität nicht. Was es bestimmen kann, muß in der Reihe der zufälligen Dinge liegen, und könnte nicht unbedingt nothwendig seyn.

592. Sollte also dieser Schluß (591) gemacht werden, so müßte es bloß durch die Speculation geschehen. Aber auch ihr ist diess unmöglich. Der ganze Vorrath unserer synthetischen Grundsätze, mit denen wir über den Begriff hinaus gehen können, ist nur deshalb nothwendig, weil dadurch Erfahrung möglich gemacht wird (108. seq.) d. h. sie sind mehr nöthig als nothwendig. Ihr Gebrauch ist daher auch bloß immanent. (302) Hier aber sollte etwas aus ihnen gefolgert werden, das schlechthin nothwendig wäre, welches einen transcendenten (*ibi*) Gebrauch dieser Grundsätze heischte, wozu wir aber nicht berechtigt sind. Es müßte gezeigt werden, daß ein Wesen existire, vollkommen der Idee angemessen, die wir von ihm haben. Nun aber besteht das Wesen der Ideen eben darin, daß sie nie in der Erfahrung adäquat angetroffen werden. (330) Folglich muß der Beweis, der ge-

führt werden soll, alle mögliche Erfahrung bey Seite setzen, und die Grundsätze, deren er sich etwa bedient, transcendent machen.

593. Daraus nun erhellet, daß es gar keine transcendente Theologie (581) giebt.

II.

594. Bey allem dem bleibt der negative Nutzen der transcendentalen Theologie von äußerster Wichtigkeit. Denn, wie wir weiter sehen werden, läßt sich die Existenz des Urwesens in einer Moraltheologie (585) streng erweisen; und da leisten uns die transcendentalen Ideen wesentliche Dienste, um alles aus dem Begriffe dieses Wesens wegzuschaffen, das nicht dahin gehört.

595. Ob nun gleich aber die Vernunftideen auf keine Objecte gehen, und nicht wie die Verstandesbegriffe Erfahrung möglich machen; so sind sie doch von ausgetretetem, wirklich positivem Nutzen für uns. Sie ertheilen den Verstandeserkenntnissen das Systematische, und bringen Zusammenhang nach einem Princip in dieselben. Denn die Idee ist nichts anders, als die in irgend ein Fach einschlagende Verstandeserkenntniß als Einheit betrach-

tet; und dieser Einheit bedürfen wir zu aller Erkenntnis, wenn wir sie nicht für mangelhaft halten sollen. So sprechen wir z. B. von reinem Wasser, und sagen: wir haben nur eine mangelhafte Erkenntnis von demselben, weil alles Wasser, das die Erfahrung uns darreicht, nicht der Idee vollkommen entspricht.

596. Selbst bey Hypothesen verfahren wir nach Ideen. Durch die glücklichste Hypothese wird das Daseyn des angenommenen Erklärungsgrundes nicht gegeben; und doch ziehen wir die eine der andern vor, wenn sich durch die eine mehr Erscheinungen als durch die andere, in eine Einheit bringen lassen. Nun aber läßt sich doch gar nicht bestimmen, ob die Einheit, die wir durch die Hypothese erhalten, der Wahrheit gemäß sey oder nicht. Woher also der Vorzug, den wir der einen von der andern einräumen, wofern es nicht ein regulatives Princip unserer Vernunft wäre, alles zu einer Einheit, nach einer Idee zu ordnen, und uns nur dann zu befriedigen, wenn dieß geschehen ist.

597. So ziehen wir unter den drey Hypothesen über unser Sonnensystem, die Copernicanische, der Ptolomäischen und Tycho Braheschen vor, bloß weil sie ei-

ne größere Einheit in unsere Erkenntniß, als jene bringt. Wer anders aber als Vernunft hat uns gelehrt, das für wahr zu halten, dessen Einheit einen größern Theil unserer Erkenntniß umfaßt? Wer sagt uns, wofern es nicht die Idee ist, die in unserer Vernunft existirt, daß im Sonnensystem Einheit herrsche?

598. Ja, das geht bey den transcendentalen Ideen so weit, daß wir ihnen einen mehr als bloß regulativen Gebrauch einräumen, und sogar objective Gültigkeit geben. Daß eine Substanz wirken könne, folgt aus dem Gesetze der Causalität. (201) Wirken aber setzt Kraft voraus. Wie vielerley verschiedene Wirkungen wir auch immer wahrnehmen mögen, so streben wir doch, anfänglich, die Anzahl der Kräfte zu verringern, und endlich zu versuchen, ob nicht alles sich aus einer einzigen Grundkraft herleiten lasse. Haben wir nun diese gefunden, so bleibt sie eigentlich doch nur eine Hypothese, die uns Einheit in unserer Erkenntniß verschafft; aber damit begnügen wir uns nicht, sondern wir geben der Grundkraft Daseyn, und postuliren (588) sie gleichsam als existierend, wenn wir das übrige daraus herleiten wollen.

539. Mit andern Worten: so wie wir die synthetischen Grundsätze *à priori* deshalb für nothwendig erkennen, weil ohne sie keine Erfahrung möglich wäre: (140. seq.) eben so müssen wir auch für uns den Ideen objective Nothwendigkeit einräumen, weil sonst unser Verlangen nach Einheit des Principis, ohne allen Grund wäre. Setzten wir nicht voraus, daß die Einheit, z. B. der Grundkraft, wirklich statt fände, so wäre es ein bloßes Spiel des Witzes, da Einheit zu suchen, wo sich Mannichfaltigkeit darbietet.

III.

600. In der Anwendung der Ideen, um die Einheit zu suchen, verfällt man freylich nicht selten auf gerade entgegengesetzte Mittel, die aber alle Mahl doch unsere Behauptung bestätigen.

601. Man hat nämlich zwey Grundsätze, die über alle Erfahrung hinaus reichen, und sich gerade zu widersprechen scheinen. Der eine derselben sagt aus: man müsse die Verschiedenheit der Urstoffe der Dinge nicht ohne Noth vervielfältigen; (*entia præter necessitatem non esse multiplicanda*) der andere: man müsse die Verschiedenheit der Urstoffe nicht ohne Noth verringern. (*entium varietates non*

esse minuendas) Beyde Grundsätze sind überschwenglich über alle Erfahrung, da diese uns hierüber gar keinen Aufschluß geben kann; und doch arbeitete z. B. Linée, auf dem Wege des ersten Grundsatzes, suchte die Natur unter wenige Gattungen, Geschlechter, u. s. w. zu bringen: indess Büffon z. B. gerade den entgegen gesetzten Weg einschlug, und jeden individuellen Unterschied bemerkte, um allen Begriff von Gattung, Geschlecht u. s. w. aus der Natur heraus zu bannen.

602. Demunerachtet liegt bey beyden ein Vernunftprincip zu Grunde, und beyde suchten Einheit in unserer Erkenntniß zu bewirken. Nur dafs der Eine, um diese Einheit zu finden, von der bemerkten Aehnlichkeit unter den Arten in die Höhe, bis zu den obersten Geschlechtern, stieg; der andere aus der bemerkten Verschiedenheit der Arten, bis zur individuellen Verschiedenheit herab stieg. Der Eine fand die Einheit der Naturwirkung darin, dafs sie überall nach einerley Plan handle; der andere darin, dafs sie überall nach einem verschiedenen Plane wirke.

603. Beyde also, der Anhänger der Classification sowohl, als der der Specification, setzten demnach als nothwendig voraus, dafs das, was sie zum Behuf ihrer respectiven Systeme brauch-

ten, in der Natur nothwendig sey, arbeiteten folcher Gestalt nach einer Idee; und zwar der erste nach der Idee, der Homogenität, der zweyte nach der Idee der Varietät: der sie aber objective Nothwendigkeit verleihen mußten, wenn sie nicht ohne allen Grund verfahren wollten.

604. Diese beyden Vernunftprincipien würden aber an und für sich keine Einheit geben, und ständen daher, gegen die Regel der Vernunft, einzeln da, wofern es nicht noch ein drittes Princip gäbe, das sie zur Einheit verbinde. Denn wenn die Dinge der Welt als homogen gedacht werden müssen, können sie, an und für sich, nicht zugleich als heterogen gedacht werden. Daher ist das dritte Princip von der Affinität der Geschlechter, oder der Continuität ihrer Formen, zur Verbindung der beyden ersten Principien nothwendig. Durch diese Verwandtschaft steigt man gleichsam stufenweise von der idealischen Varietät der Individuen durch die Erfahrung durch, bis zu der idealischen Homogenität der höchsten Geschlechter, ohne Sprung: beyde Ideen werden folcher Gestalt durch die dritte vereinigt, und es liegt durch sie Einheit, selbst in unsern Ideen.

605. Daher ist die Stufenleiter der Vernunftprincipien, worauf eins derselben in das andere übergeht: Mannichfaltigkeit, Verwandtschaft, Einheit. Der erste Anblick gewährt der Vernunft Mannichfaltigkeit, welche von der Idee bis zum höchsten Grade getrieben wird; der zweyte sucht Einheit, und findet sie durch Verwandtschaft. Die Planeten haben mannichfaltige Bahnen; und wer weiß wie mannichfaltig? Wir suchen sie alle unter die Einheit der krummen Linie, Kreis genannt zu bringen. Zeigt sich dann, daß diess nicht wohl angehe, und Mars und die Cometen schlechterdings keine kreisförmige Bahn haben können; so verlassen wir diese Art der krummen Linie (die des zweyten Grades nähmlich) nicht, sondern suchen Ellipsen, Parabeln und Hyperbeln, als mit dem Kreise verwandte Linien, zur Erklärung der Planetenbahn anzunehmen.

606. Daher endlich ist die Leibnitziſche Behauptung, daß es eine stetige Stufenleiter der Geſchöpfe geben müſſe, nichts anders, als ein nach der Verwandtschaft (604) entworfenes, objectiv gemachtes Geſetz.

IV.

607. Aus allem diesem sieht man, daß die transcendentalen Ideen eigentlich gar nicht auf die Erfahrung Bezug haben: durch die reinen Grundsätze der Vernunft wird keine einzige Erfahrung möglich. Sie dienen aber dem Verstande zur Regel, um alles, was er erkennt, unter irgend eine Einheit zu ordnen; und die Idee eines Maximums der Specification und der Classification macht hier gleichsam das Schema dazu aus. (246)

608. Denn der Begriff eines Maximums ist selbst eine Idee, die sich nicht in der Erfahrung darstellen läßt; und daher ist dieser Begriff mit den übrigen Ideen gleichartig. In so fern er aber ein Modell ist, worin sich alles, was der Verstand denkt, als Einheit befaßt, paßt jede Verstandeserkenntnis in ihm, und er hat daher das Erfordernis, das wir oben (246) für ein Schema angegeben. Der Verstand denkt sich irgend eine bestimmte Verschiedenheit überhaupt als Idee. Das Schema dazu ist die größte Verschiedenheit; und so in allen Fällen.

V.

609. Das bisher Gesagte soll uns nun die Deduction (108) der transcendentalen

Idee zeigen. Diese Deduction kann hier freylich nicht auf die Art geführt werden, wie bey den Categorien. Denn durch die Ideen wird kein Gegenstand gedacht, noch machen sie die Denckbarkeit eines Gegenstandes möglich: man kann daher auch nicht zeigen, wie sie auf Erfahrung bezogen werden, welches eine wahre Deduction wäre. Was hier gethan werden kann, besteht bloß darin, daß man darauf hindeutet, welche nothwendige Maxime der Vernunft es sey, nach Ideen zu verfahren, und diesen Ideen objective Nothwendigkeit einzuräumen, wofern in den empirischen Gebrauch der Vernunft, systematische Einheit gebracht werden soll.

610. So müssen wir in der Psychologie eine einfache, einzelne, mit den übrigen Wesen der Welt in Verbindung stehende Substanz annehmen, wenn wir alle Handlungen und Wirkungen unseres Gemüths unter eine Einheit, systematisch ordnen wollen; so in der Cosmologie, in Betracht der Erscheinungen, einen Fortschritt ohne Ende, und in Betracht der ersten nothwendigen Ursache derselben, ein intelligibiles Wesen außerhalb der Reihe, um alles, was sich in der Welt zuträgt, als Einheit betrachten zu können; und so

endlich in der Theologie, alles in der Welt als zufällig und nur immer bedingt nothwendig, außerhalb derselben aber, ein völlig unbedingtes, allerealistes Wesen, das die vollständigste Einheit in unsere Erkenntniß bringt, und von dem wir gleichsam ausgehen müssen, um die Natureinrichtungen als Einheit fassen zu können.

611. Außer in der Cosmologie also, wo die Vernunft bey ihren Ideen auf Antinomien stößt, (374.) und mit sich selbst in Streit geräth, kann man, jeder guten Logik unbeschadet, die der Psychologie und Theologie zu Grund liegenden transcendentalen Ideen, als objectiv nothwendig, problematisch annehmen. Denn logisch möglich sind diese Ideen: sie enthalten keinen Widerspruch. Aber durch diese Annahme erzeugt selbst die thätigste Einbildungskraft keinen Gegenstand außer uns, sondern bloß ein Schema, in welchem alle Naturkenntnisse in systematischer Ordnung passen. Denn eben weil die Idee überschwenglich ist, kann ihr kein bestimmter Gegenstand außer uns genau entsprechen, da dieser stets eingeschränkt, stets bedingt ist.

612. Erweitert wird demnach unsere Erkenntniß, durch die Annahme eines der Idee entsprechenden Gegenstandes, ganz

und gar nicht : was die Idee ohne diese Annahme war , bleibt sie auch mit derselben. Durch die Idee allein regulirten wir unsere Erkenntniß zu einer systematischen Einheit; und weiter geschieht auch nichts, wenn wir ihr ein Substrat unterlegen.

613. Daher führt bloß speculative Vernunft, (589,) auf bloßen Deismus. (582) Sie kann uns nur auf die Idee der höchsten Einheit leiten, die zu unserer Erkenntniß nothwendig ist; deren objective Gültigkeit daher, abstrahirt von unserer Erkenntniß, weder behauptet noch geläugnet werden kann. Diese Nothwendigkeit ist bloß relativ, bezieht sich bloß auf unsere Vernunft, und verschafft daher dem Wesen, das wir so relativ nothwendig denken, noch keine Nothwendigkeit an und für sich.

614. Lassen wir es aber nie aus den Augen, daß die Nothwendigkeit, die wir den Gegenständen der Ideen einräumen, bloß relativisch auf unsere Erkenntniß sey; so ist es sehr nützlich diese Gegenstände problematisch anzunehmen. Denn giebt man der Idee der Psychologie problematische objective Gültigkeit, und hält unser denkendes Ich für eine einfache, denkende Substanz; so raumt man dadurch alles hinweg, was zum Körperlichen gehört,

und kann folcher Gestalt die Erscheinungen des innern Sinnes, nach den ihm eigenthümlichen Gesetzen, systematisch erklären.

615. Das nämliche gilt von der dritten Idee. Denn wenn man ihr objective, zwar nur regulative, Nothwendigkeit ertheilt, und so den Gegenstand derselben für das weiseste, mächtigste, und gütigste Wesen hält, erweitert sich unsere Erkenntniß ungemein. Wir setzen alsdann weise Absichten in der Welt voraus, suchen sie zu entdecken, und werden reicher an Erkenntniß, eingeweihter in die Geheimnisse der Natur.

616. Geht man aber über diesen Gesichtspunct hinaus, hält man die Objectivität der transcendentalen Ideen nicht bloß für die Regel, nach der wir unsere Erkenntniß erweitern müssen, um der Idee gleichsam näher zu kommen, hält man sie für constitutiv; so verfällt man gewöhnlich in folgende zwey Fehler.

617. Erstlich begeht man dadurch unmittelbar den Fehler der faulen Vernunft, (*ignava ratio*) durch welchen man eine Erkenntniß für vollendet ansieht, die es in der That nicht ist. Mittelbar aber setzt man sich der Übereilung aus, oft Erschei-

nungen aus der Beschaffenheit oder dem Willen der Ideen geradezu zu erklären, zu deren Erklärung uns die Natur selbst die Hand bietet. Die scholastische Psychologie und die ältere Phisicotheologie liefern sattfame Beyträge zu dieser Behauptung. Man nahm, und das that Cartesius noch, so gleich zu dem Willen der höchsten Intelligenz seine Zuflucht, wenn man Erscheinungen erklären sollte, ohne sich darum zu bekümmern, ob uns nicht vielleicht die Natur selbst einen Weg dazu öffne.

618. Der zweyte Fehler besteht aber in einem wirklich verkehrt angewiesenen Geschäft der Vernunft. (*perversa ratio*, ὑσερον πρότερον *rationis*.) Denn die Ideen sollen, nach dem Vernunftprincip, Einheit in die Natur unserer Erkenntniß bringen; durch die Annahme eines den Ideen entsprechenden Gegenstandes aber, wird gerade diese gesuchte Einheit aufgehoben. Denn diese Wesen gehören auf alle Fälle nicht zur Natur: sie müssen schlechterdings ausserhalb derselben liegen, und sie machen daher mit unserer übrigen Erkenntniß, die sich auf Gegenstände in der Natur beziehen, keine Einheit aus.

VI.

(Schluß.)

619. Also! Muß die Vernunft etwas von der Welt verschiedenes, als Grund des Zusammenhanges in derselben, annehmen? Allerdings! Denn nur der Grund einzelner Erscheinungen, läßt sich durch die Erfahrung in der Natur suchen; der Grund aller aber ist transcendental, und muß daher außerhalb der Welt gesetzt werden.

620. Wie ist dieser Grund beschaffen? Die Frage hat eigentlich gar keinen Sinn. Denn da wir so eben gesagt haben, daß der Grund nicht zur Erfahrung gehören darf; so kann man doch nicht verlangen, daß wir ihm Beschaffenheiten beylegen sollen, die zur Erfahrung gehören: und von Beschaffenheiten, die über die Erfahrung hinaus reichen, wissen wir ja nichts.

621. Können wir diesem Gegenstande, als dem Grunde der Welterscheinungen, Eigenschaften nach der Analogie mit der Erfahrung einräumen? Wir können nicht nur, sondern wir müssen es. Denn gerade weil er für uns nur in der Idee existirt, müssen wir aus der Erfahrung die Eigenschaften entlehnen, und weiter nichts thun, als ihre Schranken aufheben. Weisheit in der Welt, ist eingeschränkt; die Weis-

heit des Ideals nur uneingeschränkt, aber eben darum mit der irdischen analog: das Urwesen ist allwissend. So auch mit der Allmacht, Allgüte u. s. w.

622. Wir müssen demnach einen allwissenden, allmächtigen, allgütigen Urheber aller Dinge, zur regulativen Einheit unserer Vernunftserkenntniß annehmen, ohne doch, durch diese Annahme, unsere Erkenntniß des Gegenstandes über das Gebieth möglicher Erfahrung auszudehnen. Denn durch diese Annahme wird gar kein Gegenstand erkannt; und die Vernunft bedient sich desselben bloß, um die Naturerscheinungen an denselben zu reihen.

623. Die menschliche Erkenntniß fängt demnach ihre Wanderschaft bey den Anschauungen an, schreitet fort zu den Begriffen, und ruhet bey den Ideen aus. Anschauungen liefern ihr den Boden zu den Begriffen gelangen zu können, diese zu den Ideen: so daß die letzten, die gesammte Erkenntniß, die eigentlich schon durch die beyden ersten vollendet ist, unter eine systematische Einheit bringt. Mehr aber von den transcendentalen Ideen zu erwarten, sich von ihnen, wie es vielleicht unser Interesse wünscht, (419) ei-

ne Erweiterung unserer Erkenntniß der Gegenstände jenseits der Sinnenwelt zu versprechen, ist eine wahre Unmöglichkeit; und diese Unmöglichkeit zu zeigen, die Vernunft mit sich selbst auszuföhnen, und ihr das erhabene Geschäft aufzulegen: kenne dich selbst — war das Geschäft der Critik der reinen Vernunft.



VORLESUNGEN

über die

CRITIK DER REINEN VERNUNFT.



Dritte Abtheilung.

(Transcendentale Methodenlehre.)



DREY UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Zweck der Methodenlehre.)

624. In dem bisher abgehandelten Theil der Critik der reinen Vernunft haben wir gezeigt, daß ihr Gebäude keine andere Materialien habe, als solche, die aus dem Gebiete möglicher Erfahrung ihr zugeführt werden.

625. In der transcendentalen Methodenlehre sollen nunmehr die Formen bestimmt, oder die formalen Bedingungen angegeben werden, unter welchen das Gebäude der reinen Vernunft aufgeführt werden könne.

626. Sie theilt sich in eine Disciplin, einen Canon, eine Architectonik, und eine Geschichte der reinen Vernunft.

II.

(Von der Disciplin der reinen Vernunft.)

627. Unter Disciplin verstehen wir eine Vorschrift, wodurch wir verhindert werden, dem Hange von festgesetzten Regeln abzuweichen, nachzugeben, und wodurch er endlich gänzlich aufgehoben wird.

628. Ihr Nutzen ist daher bloß negativ : zur Verhütung des Misbrauches. Sie unterscheidet sich von Cultur, indem diese eigentlich abzweckt, uns gewisse Fähigkeiten zu verschaffen, und also von positivem Gebrauche ist.

629. Weder die Vernunft in ihrem empirischen Gebrauche, noch die Mathematik, bedürfen der Disciplin. (627) Im ersten Falle dient die Erfahrung, im zweyten die Construction, zur hinreichenden Prüfung der Wahrheit der Behauptungen. Was sich in keiner Erfahrung hier, was sich durch keine Construction dort darstellen läßt, ist falsch; und die Lust von der Wahrheit abzuweichen, vergeht uns von selbst, ohne daß man uns erst dessen zu erinnern brauchte.

630. Nur die Vernunft in ihrem transcendentalen Gebrauche, hat der Disciplin vonnöthen. Hier, wo weder Erfahrung noch Construction der Probierein der Wahrheit werden kann; hier, wo es sogar unserm allerseitigen Interesse schmeichelt, etwas halb erwiesenes, für apodictische, strenge Gewissheit gelten zu lassen, (419) müssen uns Regeln an die Hand gegeben werden, um denjenigen zu leiten, der, hingerissen von dem allgemeinen Hange, doch ächte Wahrheit sucht.

III.

(Von der Disciplin des dogmatischen Gebrauches der reinen Vernunft.)

631. Gewöhnlich glaubt man, es sey der Philosophie durch das, was man mathematische Methode nennt, eben die Gewissheit zu verschaffen, als die, in deren Besitz die Mathematik von jeher war. Es wird also hier nöthig seyn, den Unterschied in der Erkenntnißart dieser beyden Wissenschaften zu zeigen, um diesem Irrthume vorzubeugen.

632. Mathematik sowohl als Philosophie beschäftigen sich mit Begriffen: diese mit Begriffen der Qualität, jene mit denen der Quantität; also hierin sind bey-

de gleich. Aber nun tritt der Unterschied ein, daß die Natur der Begriffe der Quantität eine Construction *à priori* (69) erlaubt, und solcher Gestalt, durch die Anschauung *à priori*, in Concreto das Allgemeine darstellt: indess die Begriffe der Qualität ihrer Natur nach auf empirische Anschauungen bezogen, und solcher Gestalt das Besondere im Allgemeinen aufgesucht werden muß.

633. Wenn einer auch in seinem Leben keinen Zuckerhut gesehen hat, kann ihm doch die Construction eines mathematischen Kegels, durch Worte begreiflich gemacht werden, so daß er sich im Gemüthe die Gestalt desselben *à priori* construiren wird. Hat aber einer nie empfunden, welchen Geschmack das Süße hat, so hilft alle Beschreibung nichts, ihm diesen Begriff bezubringen. Mit andern Worten: von den Qualitäten, dem Gegenstande der Philosophie, können wir nur Begriffe im allgemeinen geben: wo wir dann die Erfahrung, als das Besondere, unter dieselbe subsumiren. Hingegen läßt sich von den Begriffen der Quantität, dem Gegenstande der Mathematik, eine besondere Construction *à priori* entwerfen, und dieß Besondere ist auch gleich Darstellung des Allgemeinen: was von Einem Kegel gilt, gilt auch von allen.

634. Will man nun ferner den Grund wissen, woher der Unterschied zwischen beyden Erkenntnißarten entspringe? so brauchen wir nur an einige Sätze der transcendentalen Ästhetik und Analytik zu erinnern, um diese Frage beantworten zu können. Denn spricht man von dem Vorzug der Mathematik vor der Philosophie, so kann man das gewiß nicht in Ansehung der Analysis der Sätze gemeynt haben. Was in einem Begriffe liegt, und sich daraus entwickeln läßt, muß gerade die Philosophie thun; und, da diess gar kein Geschäft der Mathematik ist, steht jene ihr gewiß nicht nach. Also nur von synthetischen Sätzen *à priori* ist die Rede: diese beweiset die Mathematik bis zur völligen Evidenz, indess in der Philosophie immer Streit und Zweifel über sie entsteht.

635. Man erinnere sich aber, daß es der synthetischen Sätze zweyerley gebe: Entweder nämlich führt der Begriff derselben schon die Anschauung mit sich; oder er muß auf eine Anschauung in der Erfahrung bezogen werden, wenn wir durch ihn eine Erkenntniß erhalten sollen. Im ersten Falle kann der Begriff construiert werden: d. h. die Anschauung, die sich mit dem Begriffe zugleich darbietet, macht

auch, daß der Begriff Erkenntniß wird. In solchen Begriffen stellt sich natürlicher Weise das Allgemeine mit dem Concreten zugleich dar. Denn die Anschauung, die man Ein Mahl mit dem Begriffe verbindet, wird von ihm alle Mahl mit gezogen. Dieß ist aber der Fall mit den Begriffen der Quantität, dem Gegenstande der mathematischen Erkenntniß.

636. Muß aber der Begriff erst auf eine Anschauung in der Erfahrung bezogen werden, wenn er nicht transcendentel bleiben, und eine Erkenntniß gewähren soll; so ist die Anschauung, vor der Erfahrung, nur im Allgemeinen durch den Begriff gegeben, und das Besondere kann erst dann unter den Begriff subsumirt werden, wenn wir es in der Erfahrung bekommen. Diesem Schicksal aber sind alle synthetischen Sätze *à priori* in der Philosophie unterworfen. Sie führen keine Anschauung mit sich, und sind daher so lange leer an Erkenntniß, bis sie auf irgend einen Gegenstand der Erfahrung bezogen worden.

637. Ob nun gleich beyde Wissenschaften sich, dem Inhalte nach, mit Begriffen beschäftigen, (632) so ist doch die Form derselben sehr verschieden von einander. In der Philosophie sucht man die

Erkenntniß aus den Begriffen, in der Mathematik aus der Construction derselben herzuleiten: hier ist die Anschauung gleich gegeben, dort muß sie in der Erfahrung gesucht werden.

638. So verschieden demnach die Form beyder Vernunftkenntnisse ist, so verschieden muß auch ihre Behandlungsart seyn; ja, es wird sich bald zeigen, daß der Philosophie, aus der eigentlichen mathematischen Methode, eher Schaden als Nutzen entspringen könne.

639. In der Mathematik fängt man nämlich von Definitionen an, legt Axiomen zum Grunde, und beweiset die mittelbaren Sätze durch Demonstrationen: dieß ist ihre Methode. Wir können aber darthun, daß die Philosophie weder Definitionen, noch Axiomata, noch endlich Demonstrationen in dem Sinne der Wörter haben könne, wie sie die Mathematik nimmt, und daß daher die Methode in der Philosophie mehr nachgeäfft als nachgeahmt werde.

IV.

(Von den Definitionen.)

640. In der Definition muß der dargestellte Begriff klare und zulängliche Merk-

mahle haben: d. h. er muß ausführlich seyn. Er muß nicht mehr noch weniger Merkmahle enthalten, als nöthig ist: dieß bestimmt seine Grenzen, Endlich dürfen die Grenzen nicht erst bewiesen werden müssen, sonst könnte er nicht vor allen Urtheilen an der Spitze stehen; er wäre erst das Resultat derselben: das macht seine Ursprünglichkeit aus.

641. Dem zu Folge heißt Definiren: den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen.

642. Daraus ergiebt sich:

1^o Dafs empirische Begriffe nie definiert werden können. Es läßt sich nämlich von ihnen nie angeben, ob wir die Grenzen richtig bestimmt haben, oder nicht; sondern alles läuft hier bloß dahin aus, uns so verständlich zu machen, als es geht und nöthig ist. Gold ist das Metall, woraus man Ducaten prägt; Gold ist das Metall, das neunzehn Mahl schwerer als Wasser ist; nicht rostet, und gelb ausfieht; Gold ist das gelbe neunzehn Mahl als Wasser schwere, nicht rostende Metall, das in *aqua regis* aufgelöst, und fulminans gemacht werden kann. Welches ist die wahre De-

inition? Keine! es sind bloß *E x p l i c a t i o n e n*, wobey wir uns nach der Fassungskraft dessen richten, dem wir uns verständlich machen wollen.

2° Dafs ein *à priori* gegebner Begriff, der keine Anschauung mit sich führt, nur *e x p o n i r t*, aber nicht *d e f i n i r t* werden kann. Denn von ihm wissen wir nicht, ob wir ihn ausführlich (640) bestimmt haben. Substanz, Recht u. d. gl. sind Begriffe *à priori*; aber ehe sie eine Erkenntnis gewähren, müssen sie auf einen Gegenstand bezogen werden. Da läßt sich nun im voraus nicht wissen, ob die Merkmahle, die man in die Erklärung aufnimmt, zulänglich seyn werden, den Begriff der Anschauung adäquat zu machen.

3° Dafs willkührliche Begriffe, die keine Anschauung mit sich führen *d e c l a r i r t*, aber nicht *d e f i n i r t* werden können. Denn von ihnen weiß man nicht, ob sie ursprünglich (640) sind: sie bedürfen stets einen Beweis ihrer innern Möglichkeit. Ich kann declariren, dafs ich unter dem Worte, Ungeheuer diefs oder jenes verstehen will, und daraus vieles folgern.

Ist aber das möglich, was ich als Ungeheuer angebe? darüber müßte ich einen Beweis führen; und die vermeinte Definition könnte nicht das erste meiner Betrachtungen seyn, und allen Folgen zu Grunde liegen.

643. Wenn demnach etwas auf den Namen einer Definition Anspruch machen darf, so sind es bloß die mathematischen Erklärungen. Denn als nicht abgeleitete Begriffe, sind sie ursprünglich; als Begriffe, die ihre Anschauungen mit sich führen, sind sie ausführlich; und als Begriffe, denen Anschauungen *à priori*, und nichts Empirisches zu Grunde liegt, stellen sie ihren Gegenstand innerhalb seinen Grenzen dar.

644. Da es nun die Philosophie, wenn sie sich bloß mit den (642) erwähnten Begriffen beschäftigt, der Mathematik nie im Definiren gleich thun kann; so ist es vergebliche Arbeit das, was man etwa voranschickt, um sich verständlich zu machen, für eine Definition halten zu wollen. Die wahre Definition kann bey philosophischen Gegenständen eigentlich erst am Ende des Ganzen entweder gegeben, oder abstrahirt werden. Denn die ganze Absicht philosophischer Arbeit ist doch eigentlich zu wissen, was man bey einem Begriffe denke;

und das heist ja dessen Definition suchen.

V.

(Von den Axiomen.)

645. Aber eben so wenig als Definitionen, hat die Philosophie Axiomata. Denn unter Axiomen versteht man einen synthetischen Grundsatz *à priori*, der unmittelbar gewiss ist; unmittelbare Gewissheit aber, ohne weitere Deduction zu bedürfen, können nur Sätze der Mathematik haben.

646. Jeder Satz nähmlich verbindet ein Prädicat mit einem Subjecte. Sollen wir nun von der Rechtmässigkeit dieser Verbindung überzeugt seyn; so muß sich ein Grund, als etwas vom Subjecte und Prädicate verschiedenes, dafür angeben lassen. In Erfahrungssätzen ist es die Erfahrung; (19) in analytischen Sätzen, die Entwicklung der Begriffe; und bey den mathematischen Axiomen die Construction *à priori*. Bey ihnen stellt sich, sobald wir das Subject denken, auch sogleich die Anschauung als dessen Eigenschaft dar. Mit dem Begriffe drey Punkte z. B. haben wir auch sogleich die Anschauung des Prädicats Ebene; und wir sind berechtigt das Axiom zu behaupten: jede drey Punkte liegen in einer Ebene.

647. Da hingegen den philosophischen Subjecten *à priori*, die Anschauung fehlt, so ist kein Grund vorhanden, weshalb wir just dieß und kein anders Prädicat mit ihm synthetisch verbinden. Wir müssen uns daher stets nach einer Deduction umsehen, und dadurch wird der Grundsatz schon nicht unmittelbar gewiß.

648. Die Philosophie hat demnach wohl Grundsätze, aber keine Axiomata. Der Grundsatz, der oben (154) unter dem Titel: Axiomen der Anschauung vorkam, bedurfte ebenfalls der Deduction, und war daher selbst kein Axiom, sondern ein Grundsatz, der die Möglichkeit der Axiomen überhaupt, zeigen sollte.

VI.

(Von den Demonstrationen.)

649. Aber endlich hat die Philosophie auch keine Demonstrationen. Denn demonstrieren heißt, uns eine anschauliche, apodictische Gewissheit von einem Satze verschaffen. Nun aber sind die Sätze der Philosophie, entweder Erfahrungssätze, oder allgemeine, aus Begriffen *a priori* gezogene Sätze. Die ersten sind zwar anschaulich, aber als Sätze denen Erfahrung zu Grunde liegt, nicht apodictisch gewiß. Die letzten können wohl apodictisch gewiß seyn; aber, da sie allgemein,

und bloß aus Begriffen geführt sind, erman-
gelt ihnen die Anschaulichkeit.

650. Nur die Mathematik hat eigent-
liche Demonstrationen. Ihre Beweise wer-
den aus der Möglichkeit der Construction
à priori geführt, und sind daher anschau-
lich und apodictisch gewiß zugleich. Selbst
die Sätze der Algebra haben eine cha-
racteristische Construction. Denn
sie binden uns durch Zeichen, und erlau-
ben uns nicht von dem abzuweichen, was
uns vor Augen liegt. Daher nannte auch
die alte Cofs ihre Beweise, *demonstra-
tiones oculares*.

651. Aus allem diesen folgt nun, daß
man mit der dogmatischen Methode, sich
in dem speculativen Gebrauche der rei-
nen Vernunft gar nicht die Vortheile ver-
sprechen darf, die die Mathematik da-
von hat. Ein synthetischer Satz näm-
lich aus Begriffen *à priori* geführt, der
nicht erst auf Erfahrung bezogen werden
müßte, und doch apodictisch gewiß wä-
re, hiesse ein Dogma, im Gegensatze
von dem Mathema, als welches aus
der Construction der Begriffe fließt. Nun
sind alle Sätze der speculativen Philoso-
phie, entweder analytisch, oder sie fließ-
en aus Verstandesbegriffen, oder endlich
aus Ideen. Alle drey sind aber keine Dog-

mata. Die ersten nicht, weil sie nicht synthetisch sind; nicht die zweyten, weil sie auf Erfahrung bezogen werden müssen, wenn sie objectiv gültig seyn sollen; und endlich haben die dritten gar keine objective Gültigkeit, und sind daher nicht apodictisch gewiss. Hat demnach die reine Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche keine Dogmata, was hilft ihr die dogmatische Methode? Ja, sie kann ihr, ohne Disciplin, die aus der Critik entspringt, schädlich werden, weil man das, für erwiesen ansehen kann, was es in der That nicht ist.



VIER UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Von der Disciplin im polemischen Gebrauche der reinen Vernunft)

652. **W**enn jemand den Beweis eines Satzes nicht zugiebt; so kann dieß aus zweyerley Ursachen herrühren. Entweder er schützt Unwissenheit als Grund der Verweigerung seines Beyfalls vor; oder er kann sogar den Gegensatz eben so streng beweisen, als sein Gegner den Satz.

653. Im zweyten Falle verfährt er polemisch, im ersten skeptisch.

654. Die Unwissenheit, die der Skeptiker als Grund anführt, (652) kann abermahls auf zwey Gründen beruhen. Entweder er sagt, wir kennen die Sachen, über die geurtheilt wird, nicht genug um darüber urtheilen zu können; oder er sagt, unser Erkenntnißvermögen überhaupt reiche nicht hin, etwas mit Gewissheit zu behaupten. Im ersten Falle ist er ein dogmatischer Skeptiker; im zweyten Falle giebt es zu unterscheiden. Entweder die Behauptung der Unzulänglichkeit unseres Erkenntnißvermögens rührt aus der Erfahrung her: er hat es erfahren, wie bey allem Wissen uns noch so viel zu wissen übrig bleibe; alsdann ist er ein empirischer Skeptiker. Zeigt er aber die Unzulänglichkeit unseres Erkenntnißvermögens aus Gründen *a priori*, so verfährt er *critisch*.

655 Wir behaupten nun, daß alle Polemik sowohl, als aller Scepticismus, in Ansehung der Gegenstände der reinen Vernunft, endlich auf wissenschaftliche Critik führe, und daher beyde, nicht nur unschädlich, sondern wahrer Gewinn für das menschliche Geschlecht seyn.

656. Was nun die Polemik betrifft, so ist gewiss, daß sobald beyde Partheyen ihre Sätze mit gleich starken Gründen un-

terstützen können, im Grunde keiner von beyden recht haben wird. Der Erfolg davon ist dann, daß die Vernunft mit sich selbst in Streit geräth, und, da sie diesen Streit, diese Ungewissheit nicht ertragen kann, indem sie Einheit sucht; neigt sie sich, wofern sie keinen Ausweg findet, gewöhnlich auf die Seite dessen, das für sie den Reiz der Neuheit hat. Das, was mit dem in der Schule Gelernten, am meisten abflucht, wird für wahr gehalten: sie wird dadurch wirklich irre geleitet.

657. Diesem Hange von der alltäglichen Bahn blindlings abzuweichen, kann durch kein anderes Mittel vorgebeugt werden, als durch die Critik der reinen Vernunft. Jedes andere Mittel ist nur Scheincur, und macht die Sache eher schlimmer denn besser. Wenn man auch verbieten wollte, die Schriften derer zu lesen, welche die herrschenden Meynungen, in Sachen der reinen Vernunft, geradezu widerstreiten, und dadurch dem Übel abzuheilen glaubte; so ist doch die menschliche Vernunft eines Jeden stark genug, selbst über das nachzudenken, was man ihr als Wahrheit geltend macht, selbst sich Zweifel zu erregen. Und nun erst, da die selbst gefundene Widerlegung unser Werk ist, schmeichelt das der Eigenliebe, wird

das Übel unheilbar. Man geräth alsdann gewifs auf den, vom vorgeschriebenen gerade entgegengesetzten Weg: indess es, bey der Erlaubniß beyde Parteyen anzuhören, noch sehr zweifelhaft ist, welcher von beyden man den Sieg einräumen, ob die Macht der Gewohnheit, oder der Reiz der Neuheit stärker wirken werde.

658. Nur durch die Critik der reinen Vernunft, steht dem Übel radical abzuheffen. Sie zeigt, daß Polemik über Gegenstände der reinen Vernunft gar nicht statt finde, daß beyde Parteyen ihre Gründe aus der Luft greifen, und ihr Streit aus einem unrichtig gefassten Gesichtspunct herühre. Sie zeigt aber auch, daß das Interesse der Vernunft bey allem, was in der Psychologie und Theologie für das Daseyn der Wesen behauptet wird, die der Gegner läugnet, daß dieses Interesse hiebey weit mehr befördert werde, als durch die Behauptungen des Gegners. Dadurch wird die Critik eine wahre Disciplin im polemischen Gebrauche der reinen Vernunft. Wer nun die Gegenstände der Seelenlehre und der Theologie anfechten wollte, den hat sie schon zum voraus zu Boden geschlagen, und ihm das Geständniß seines Unvermögens zu beweisen, abgedrungen. Müssen wir aber auch gleich

unsere eigene Unfähigkeit zu beweisen einräumen; so haben wir doch den Vortheil vor dem Gegner voraus, daß die Annahme unserer Sätze keinen Widerspruch enthält, und das Interesse der Vernunft befördert, indess er gar keinen scheinbaren Grund zu seinen Behauptungen aufweisen kann.

II.

659. In Bezug nun auf den Skepticismus bemerke man, daß unser Verfahren in Ansehung der Gegenstände der reinen Vernunft, es mag dogmatisch, skeptisch, oder critisch seyn, alle Mahl die Vernunft mit sich selbst zu vereinigen, zur Absicht habe. Der Dogmatiker, der kein Misstrauen in die objective Gültigkeit seiner Vernunftprincipien *a priori* setzt, glaubt auf diese Weise alle Vernunftbegriffe zur Einheit gebracht zu haben.

660. Der Skeptiker geht einen Schritt weiter: er zeigt, durch die Vernunft, daß die Sätze des Dogmatikers, die Vernunft noch nicht zur Einheit, und in Ruhe gebracht haben. Seine Absicht ist daher unfehlbar ebenfalls die des Dogmatikers; nur mit dem Unterschiede, daß er darthut, diese Absicht sey noch nicht erfüllt, gehöre noch zu den frommen Wünschen.

Solcher Gestalt censurirt der Skeptiker eigentlich nur die *Facta* der Vernunft, in Ansehung der Sätze des Dogmatikers, ohne die Vernunft selbst anzufechten, oder das Streben derselben nach Einheit, im mindesten in Anspruch zu nehmen.

661. Da macht nun die Critik den letzten Schritt, und hebt allen Skepticismus dadurch auf, daß sie die Vernunft selbst, und nicht bloß ihre *Facta* untersucht. Daraus ergiebt sich dann, daß der Dogmatiker freylich unrecht habe, die *Facta* für wahr zu halten, indem die Vernunft über sie gar nichts entscheiden kann; daß aber auch aller Zweifel gehoben werde, weil, wenn nichts entschieden werden kann, man gar nicht über Unzulänglichkeit der Beweise klagen darf.

662. Der Skepticismus ist demnach der Hang von den Regeln des Dogmatismus abzuweichen; die Critik dessen Disciplin. So lange man nicht critisch verfährt, sind die Zweifel des Skeptikers dem Dogmatiker gefährlich, wenn er sie nicht beantworten kann. Mit der Critik hingegen hat er von ihnen nichts zu befürchten, indem er dem Zweifeler einräumt, er wolle nichts über Gegenstände beweisen, die ganz ausserhalb dem Gebieth menschlicher Erkenntniß liegen.

III.

(Von der Disciplin im hypothetischen Gebrauche der reinen Vernunft.)

663. Eine Hypothese ist eine zwar willkürlich angenommene, aber in sich nichts widersprechendes enthaltende Regel, vermöge welcher sich mannichfaltige Erscheinungen unter eine Einheit bringen lassen.

664. Die Hypothese erfordert demnach, um sich von der bloßen Erdichtung zu unterscheiden, erstlich: die Möglichkeit der Annahme; zweytens: daß durch sie die gesuchte Einheit bewirkt werde.

665. Daraus folgt ferner, erstlich: daß die Hypothese nicht das D a s e y n irgend eines Dinges als Erklärungsgrund, und zweytens, daß sie keine Regel annehmen darf, die sich nicht auf Erfahrung bezieht. Denn das D a s e y n eines Dinges liegt außerhalb der Erfahrung, und kann gar nichts zu dem Zwecke der Hypothese, Einheit nämlich unter Erscheinungen zu bringen, beytragen. Die Hypothesen in der Astronomie sagen aus, daß wir uns das Sonnensystem so oder so denken sollen, nicht daß es so existire. Wenn wir es uns vorstellen, daß es so existirt, wie die Hypothese lehrt, können wir alle Erscheinung erklären. Ob es

aber auch wirklich so existire, ist erstlich eine Sache, die sich nicht erweisen läßt, zweytens hat es keine Brauchbarkeit für uns: die Existenz hat eben so wenig Einfluß auf unsere Vorstellung, als diese auf die Existenz.

666. Bezöge sich aber die Regel nicht auf mögliche Erfahrung, so könnten wir auch gar nicht wissen, ob sie selbst möglich ist. (218) Nur dadurch, daß wir sehen, alles, was wir durch Beobachtungen erfahren, schliesse sich an die Hypothese über unser Sonnensystem an, werde durch sie erklärbar und möglich; sagen wir z. B. vonder Copernicanischen, daß sie möglich sey.

667. Welchen Einfluß diese Disciplin auf den hypothetischen Gebrauch der reinen Vernunft habe, leuchtet von selbst ein. Die transcendentalen Ideen als Gegenstände zu denken, ist nicht einmahl hypothetisch erlaubt. Denn durch die Ideen, als solche, wird schon die Einheit in unsere Vernunftserkenntniß satksam gebracht. Ihnen daher Wirklichkeit geben zu wollen, hiesse etwas von ihrem Daseyn behaupten wollen; und dazu sind wir auf keine Weise berechtigt. (665) Diese Annahme erklärte uns keine einzige Erscheinung mehr, als die Annahme der Idee

allein; und die Wirklichkeit der in den Ideen gedachten Gegenstände, kann demnach auf keine mögliche Erfahrung bezogen werden, um in ihr einen Bürgen für ihre Möglichkeit aufzustellen.

668. Ueberdies bewirkte diese Annahme nicht einmahl die gesuchte Einheit in unserer Erkenntniß: man muß stets zu Nebenhypothesen seine Zuflucht nehmen; und das ist schon ein sicherer Beweis für die Unbrauchbarkeit der Haupthypothese. Wenn man schon durch die Existenz des Ideals der reinen Vernunft (525) die Zweckmäßigkeit, die Ordnung, u. s. w. in der Welt erklärthat, bleiben noch für die Uebel, die Unordnungen u. s. w. eben so viele Fragen übrig, die jede ihre besondere Hypothese verlangte.

669. Problematisch, und zur Beschämung eines zuversichtlichen Gegners, ist es erlaubt, Hypothesen über Gegenstände der reinen Vernunft zu erfinden. Denn da seine Gründe, in Ansehung der Gegenstände der reinen Vernunft, nicht grössere objective Gültigkeit, als die unsrigen, haben können; so dient uns die Hypothese ihm wenigstens die Spitze zu bieten.

670. Jemand macht z. B. den Einwurf gegen die Fortdauer unseres denkenden Ichs, daß es so ganz der Willkühr

des Menschen, und den Launen der Umstände überlassen sey, ob ein Mensch erzeugt werden soll, oder nicht. Wie kann es, sagt man, zu der Bestimmung des Menschen gehören, daß er ewig lebe, da sein Hervorgehen ins Leben, von der Willkühr eines andern Menschen, von einem Nichts oft abhängt. Schließst nun der Gegner mit dogmatischer Zuversicht auf die Vergänglichkeit des denkenden Ichs; so ist es sehr erlaubt, ihm eine Hypothese entgegen zu werfen. Man kann ihm sagen: das denkende Ich, als Intelligens, werde gar nicht erzeugt, sondern lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die Willkühr der Zeugung treffe daher bloß die Erscheinung Mensch, die, unbeschadet der Intelligenz, vergänglich seyn, und von der Willkühr anderer Menschen abhängen könne; und so in allen Fällen.

671. Der Hang demnach über die Möglichkeit der Erfahrung durch vermeynte Hypothesen hinaus zu steigen, wird durch die Critik disciplinirt, indem sie zeigt, daß man im Gebrauche der reinen Vernunft etwas über das Daseyn der Gegenstände hypothetisch annehmen (667) müßte, welches aber gar nicht erlaubt ist. (665)

(Von der Disciplin im demonstrativen Gebrauche der reinen Vernunft.)

672. Ein Beweis kann entweder unmittelbar *à priori* durch Construction, wie in der Mathematik, oder mittelbar durch Beziehung auf mögliche Erfahrung, wie in der transcendentalen Analytik, geführt werden.

673. Bey Sätzen der reinen Vernunft aber, die sich auf keine mögliche Erfahrung beziehen, müßte der Beweis eine starke Rechtfertigung aufweisen, wie er dazu komme, über mögliche Erfahrung hinaus zu gehen, und eine Verbindung zwischen Subject und Prädicat zu behaupten.

674. Bey allem dem, ist der Hang, dialectische Schlüsse für Beweise zu halten, zu groß, als daß er nicht einer Disciplin bedürfen sollte. Da ergeben sich dann folgende Regeln.

675. Erstlich keinen transcendentalen Beweis zu versuchen, bevor man nicht eine Deduction, der ihm zu Grunde liegenden Grundsätze, aufweisen kann. So lange dieß nicht geschehen ist, kann man, auch ohne zu wissen, worin das Dialectische des Beweises liegt, ihm das *non liquet* dreist

entgegen setzen, indem man schon im voraus weiß, daß über mögliche Erfahrung hinaus zu steigen, unstatthaft ist.

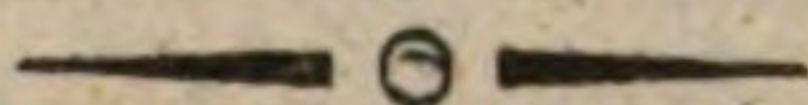
675. Zweytens keinen transcendentalen Satz für gültig zu halten, der mehr als einen Beweis hat. In der Mathematik sowohl als in der Naturwissenschaft, liegen den Begriffen Anschauungen zu Grunde. Diese lassen sich auf verschiedene Weise von uns ordnen, und daher für Einen Satz mehr als einen Beweis führen. In der Transcendentalphilosophie hingegen, muß man von dem Begriffe ausgehen, und bey diesem stehen bleiben, weil eine Erfahrung mit ihm, der über alle Erfahrung hinaus geht, zu verbinden, unmöglich fällt. Wie kann nun für einen Satz mehr als Ein Beweis gefunden werden, da der Begriff nur ein einziger ist, und keine Permutationen mit sich vorzunehmen verstat- tet?

676. Drittens keine apagogische, oder solche Beweise gelten zu lassen, die aus der Richtigkeit der Folgen hergeleitet werden. Denn da es sehr gut möglich ist, daß uns nicht alle Folgen bekannt sind, so kann immer eine derselben übersehen worden seyn, die den Beweis umstossen würde.

677. Der apagogische Beweis unterscheidet sich eigentlich vom indirecten dadurch, daß dieser von der Falschheit der Folgen, die Falschheit der Voraussetzung schließt; jener von der Wahrheit der Folgen auf die Wahrheit der Voraussetzung. Der indirecte Beweis ist daher in allen Fällen zulässig: wenn auch nur Eine Folge falsch ist, so taugt die Annahme gewiß nichts. Hingegen kann der apagogische Beweis nur in der Mathematik erlaubt werden. Hier, wo es nicht möglich ist, das Subjective der Beschaffenheit unseres innern Sinnes, für das Objective des Gegenstandes zu halten, wo jede Folge mit allen in Verbindung steht, und wenn eine falsch ist, es auch alle seyn müssen — kann der Algebraist wohl mit Recht die Gleichheit zweyer Größen annehmen, und wenn auch nur Eine bekannte Wahrheit daraus folgt, auch seine Annahme für wahr halten.

678. In der Transcendentalphilosophie hingegen, muß erst erwiesen werden, ob das, was wir für objectivisch halten, vielleicht nicht bloß subjectivisch sey, und ob daher auch alle Folgen zusammenstimmen müssen. Wie will man daher ausmachen, daß die Folgen, die wir aus der Annahme als richtig herleiten, alle Folgen

sind , die dem Gegenstande zukommen mögen , und dass sich nicht noch welche darbieten können , die unsere ganze Annahme umstossen? Der Beweis muss daher stets directe geführt werden , wenn er die Wahrheit einer Annahme zeigen soll.



FÜNF UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Von dem Canon der reinen Vernunft.)

679. **C**anon heisst der Inbegriff der Grundsätze *à priori* , wie gewisse Erkenntnisvermögen richtig gebraucht werden müssen. Er unterscheidet sich demnach von der Disciplin , da diese blofs den Misbrauch verhüten soll. (627)

680. Der speculative Vernunftgebrauch (587) hat demnach keinen Canon. Denn alle synthetischen Sätze der Speculation können nicht richtig gebraucht werden; und daher lässt sich auch gar nicht zeigen, wie sie richtig gebraucht werden sollen: die ganze Lehre von der Dialectik war blofs eine Disciplin der reinen Vernunft.

681. Hingegen hat der Verstand seinen Canon in der transcendentalen Analy-

tik, so wie der practische Vernunftgebrauch den seinigen, hier soll bekommen.

682. Wir haben schon oben (586) das Wort practisch vorläufig damit erklärt, dafs es sich auf das beziehe, was geschehen soll. Zu dem Sollen aber, gehört das Können als innere Bedingung. Wenn der Mensch so oder anders handeln soll, muß er auch so oder anders handeln können; d. h. er muß die Freyheit dazu haben. Wir werden demnach das practisch nennen, was nach Freyheit geschieht.

683. Die Frage, ob die menschliche Vernunft das Vermögen habe sich selbst zu bestimmen, und nicht vielmehr von anderweitigen Einflüssen bestimmt werde? diese Frage, die blofs transcendental ist, gehört vor den Richterstuhl der Speculation, und liegt daher außer dem Gebiete unserer jetzigen Untersuchungen. Dafs wir aber so weit freye Willkühr (*arbitrium liberum*) besitzen, um nur solche Handlungen zur Wirklichkeit kommen zu lassen, die, den sinnlichen Antrieben entgegen, blofs von der Vernunft gebilligt werden, bestätigt selbst die Erfahrung. Jede Überlegung, die wir bey einem Unternehmen anstellen, ob es auch nützlich oder schädlich sey, zeigt an, dafs wir die Vernunft

zu Rathe ziehen, ob sie uns befiehlt, daß wir die Handlung thun oder lassen sollen.

684. Dieser Imperativ der Vernunft, wodurch die Handlung möglich wird, die uns die Vernunft vorschreibt, ist das objective Gesetz der Freyheit, ist ein Beweis, daß der Mensch sich über die Naturgesetze erheben könne, um das zu thun, was ihm die Vernunft befiehlt; und alles, was mit dieser Freyheit in Bezug steht, heiße practisch.

685. Nochmahls. Es giebt Handlungen, bey denen wir überlegen. Überlegung ist aber eine Appellation an die Vernunft. Geschieht demnach die Handlung, so hat sie die Vernunft befohlen; und sie ward, unabhängig von dem Naturgesetze, bloß durch den Befehl der Vernunft, nach Freyheit möglich. Der Befehl der Vernunft schreibt uns demnach Gesetze vor. Aber Gesetze, wodurch irgend etwas möglich wird, haben objective Gültigkeit. (112) Nun wird durch das Vernunftgesetz die Handlung möglich. Folglich hat die Freyheit objective Gültigkeit im practischen Sinne.

686. Es giebt aber drey Fragen, worüber die speculative sowohl, als practische

Vernunft Aufschlüsse haben möchte. Diese Fragen sind:

1° Was kann ich wissen?

2° Was soll ich thun?

3° Was darf ich hoffen?

687. Die erste dieser Fragen ist bloß speculativ, und ist durch den Verlauf der ganzen Critik hinreichend beantwortet worden. Die zweyte ist bloß practisch. Die dritte speculativ und practisch zugleich. Denn hoffen setzt voraus, daß Glückseligkeit erfolgen werde, wenn das, was geschehen soll, wirklich geschieht. In so fern hier nur nach einer Causalverbindung gefragt wird, gehört die Frage zur Speculation; in so fern aber die Ursache: das Geschehen sollenthält, ist sie practisch.

688. Glückseligkeit ist die, sowohl dauerhafte, als ausgedehnte Befriedigung aller Neigungen.

689. Suchen wir durch die Vernunft ein practisches Gesetz auf, wie wir Glückseligkeit erhalten können; so ist dieses Gesetz bloß pragmatisch: eine Klugheitsregel. Ein practisches Gesetz aber, das da bestimmte, wodurch wir würdig werden Glückseligkeit zu erhalten, hiesse moralisch, wäre ein Sittengesetz. In dem ersten müßten stets unsere Neigungen mit einfließen, und

diese können nicht *à priori* bestimmt werden. Da aber das letzte von allen Neigungen abstrahirt; und nur die nothwendigen Bedingungen auffucht, unter denen wir würdig werden glücklich zu seyn; so läßt sich dieß *a priori* ausmachen.

690. Gewiß ist es, daß uns die Vernunft manche Handlung gebiethet, nicht um glücklich zu seyn, sondern um der Glückseligkeit würdig zu werden.

691. Daraus folgt, daß es moralische Gesetze (689) giebt, die objective Gültigkeit im praktischen Verstande haben. Denn da die Vernunft uns gebiethet, daß die Handlung (690) geschehen soll; so muß sie voraussetzen, daß sie geschehen kann, und sich in der Erfahrung darstellen lasse. Jedes einzelne solcher Vernunftgebothe hat demnach practische objective Gültigkeit, weil es eine Handlung möglich macht. Nun aber machen alle moralischen einzelnen Gebothe der Vernunft, als Einheit betrachtet, das Sittengesetz aus. Folglich bezieht sich das Sittengesetz, practisch, auf die Einheit aller moralischen Handlungen, und sie werden erst durch dasselbe möglich: das Sittengesetz hat daher objective practische Gültigkeit.

692. Die zweyte Frage (986) was soll ich thun? ist demnach beantwortet; thu

das, wodurch du würdig wirst glücklich zu seyn.

II.

693. Nun zur Beantwortung der dritten Frage (686) was darf ich hoffen?

694. Eine Welt, worin alles dem Sittegesetze (689) gemäß geschehe, hiesse eine moralische Welt.

695. Nun aber denkt sich die Vernunft, wie die Frage beweist, daß alles in der Sinnenwelt nach moralischen Gesetzen geschehen solle. Diefs wäre ihr aber nicht möglich zu denken, wofern sie nicht voraussetzte, daß es darin nach moralischen Gesetzen gehen könne. Folglich ist unsere Sinnenwelt das unvollständige, aber hinreichende Object des Vernunftpostulats von einer moralischen Welt; und diese letzte hat daher practische objective Gültigkeit.

696. In einer solchen Welt (694) müßte ein genaues Verhältniß zwischen Glückseligkeit und Würde dazu, statt finden. Denn da in ihr alles nach freyer Willkühr (683) ginge, da keine Neigung und Leidenschaft die Lauterkeit unserer Handlungen trübte; so wird bloß die Würde zur Glückseligkeit, die Theilwerdung derselben bestimmen.

697. Diese Hoffnung, daß zwischen Glückseligkeit und Moralität eine Causalverbindung statt finden werde, gründet sich aber nur auf die Voraussetzung, daß die Ursache der Natur, selbst mit der höchsten Vernunft begabt sey, und das hervorbringen werde, was sie hervorbringen soll. Ohne dieses Postulat, wäre immer die Frage: wie kommen wir dazu, diese Causalverbindung zu hoffen?

698. Ein solches Wesen, das die Proportion zwischen Glückseligkeit und Moralität hervorbringen kann, heiße das Ideal des höchsten Guts. Aber nur dann, wenn dieß Ideal wirklich ist, kann sich die Vernunft einen Grund angeben, woher sie die Verbindung zwischen Moralität und Glückseligkeit hoffe; nur dann erwarten, daß ihre Hoffnung sie nicht täuschen werde: sie muß daher das Daseyn Gottes postuliren.

699. Wenn aber ein vernünftiges Wesen (697) der Urheber der Natur ist; so muß es wirklich alles so angeordnet haben, wie es seyn soll: es muß daher von demselben ein genaues Verhältniß zwischen Moralität und Glückseligkeit, festgesetzt worden seyn. In diesem Leben aber finden wir dieses Verhältniß nicht, und können es nicht finden, da während des-

selben, Neigungen und Leidenschaften sich in das Moralische mischen. Diese Proportion kann daher nur in einem, von allen Neigungen, allen Leidenschaften befreieten Leben statt haben; und in ihm, dem Reiche der Gnaden (*regnum gratiæ*) nur, kann unser Anspruch auf Glückseligkeit nach Maafsgabe unserer Moralität, befriedigt werden — in einem zukünftigen Leben. Folglich ist auch ein zukünftiges Leben — Unsterblichkeit Postulat der practischen Vernunft.

700. Diese Moralthelogie (584) hat vor der Speculativen den grossen Vorzug, daß sie auf das Daseyn eines einzigen, allervollkommensten, und vernünftigen Urwesens führt, zu dem uns die Speculation nicht leiten kann. Denn nur wenn dieses Wesen einzig, vollkommen und vernünftig ist, läßt sich von ihm erwarten, daß es alles nach Einem Zwecke geordnet habe, erwarten, daß es thun kann, was es will, und wollen, was es soll

701. Aber auch eben dadurch wird man auf den Begriff der Zweckmässigkeit und Ordnung in der Sinnenwelt *a priori* geführt, den der physicotheologische Beweis nur unvollständig, und aus der Erfahrung entlehnen mußte. Denn wenn die

höchste Weltursache mit Weisheit und Vernunft begabt seyn muß; so muß auch alles in der Welt nach Zwecken geordnet seyn. Wir haben gar keinen andern Begriff von Vernunft, als so fern wir ihr Streben kennen, alle ihre Handlungen nach einer Einheit der Idee zu ordnen. Ist nun die Welt das Werk eines höchst vernünftigen Wesens; so ist sie von ihm nach einer einzigen Idee, als Endabsicht entsprungen: alles stimmt zu einem Ganzen, zu einem Zwecke zusammen.

702. Nur bilde man sich nicht ein, daß dieser Beweis uns die Erkenntniß des Gegenstandes des höchsten Wesens gewähre. Diese Erkenntniß zu verschaffen, fällt der Vernunft, sie mag einschlagen, welchen Weg sie wolle, durchaus unmöglich. Wenn aber speculative Vernunft nie auf das Daseyn irgend eines Dinges schließen kann, vermag practische Vernunft das Daseyn eines höchsten, einzigen, vernünftigen Wesens streng zu erweisen.

III.

(Meynen, Glauben und Wissen.)

703. Jemand kann etwas für wahr halten, ohne daß andere Menschen mit ihm einstimmen. Stimmen einige Men-

schen, unter gewissen Umständen mit ihm überein, so wird sein Fürwahrhalten, Ueberredung; es wird aber Ueberzeugung, wenn alle Menschen mit ihm übereinstimmen können.

704. Die Ueberzeugung steigt durch drey Stufen: Meynen, Glauben, und Wissen. Wenn man von der Wahrheit einer Sache für sich überzeugt ist, aber nicht Gründe genug hat, auch andere davon zu überzeugen; so meynt man nur. Halten wir unsere Gründe für hinreichend, auch andere zu überzeugen, so glauben wir; können wir das wirklich, so haben wir Gewissheit: wir wissen es. Ich meynte, er sey ein ehrlicher Mann, weil ich seinen Worten glaubte, und nicht wußte, daß Worte trüglich sind.

705. Unter der Voraussetzung, daß irgend ein Zweck erreicht werden soll, sind die Mittel zur Erreichung desselben nothwendig. Kenne nur ich keine andere Mittel, als die ich wähle, so sind sie nur *comparativ* nothwendig; sie sind aber *schlechthin* nothwendig, wenn ausgemacht werden kann, daß es gar keine andere Mittel dazu giebt.

706. Im transcendentalen Gebrauche der Vernunft, können wir von dem Daseyn der Dinge nichts wissen: die Grün-

de sind nicht hinreichend uns eine Ueberzeugung davon zu verschaffen. Wir dürfen aber auch nicht meynen, da dieß das Bewußtseyn voraussetzt, daß andere unsern Gründen kein Gehör geben werden. Demnach kann die reine Vernunft, in speculativer Rücksicht, über das Daseyn der transcendentalen Gegenstände gar nicht urtheilen, da sie nicht wissen kann, nicht meynen darf, und, weil sie gern andere überzeugen möchte, nicht glauben will.

707. Wenn aber etwas geschehen soll, also in practischer Hinsicht, und wir überzeugt sind, daß die Sache ausführbar sey, sobald wir die Mittel finden werden, um sie auszuführen, so wissen wir die Ausführbarkeit der Sache noch eigentlich nicht: denn dazu müßten wir schon die Mittel kennen; aber wir glauben sie. Dieser Glaube ist doctrinal, und unterscheidet sich vom pragmatifchen dadurch, daß wir hier nicht einmahl hinreichende Gründe zur Behauptung der Ausführbarkeit der Sache selbst haben.

708. Der moralische Glaube geht noch weiter. War es dem doctrinalen (707) hinreichend zu wissen, daß die Sache geschehen soll, so weiß dieser, daß sie geschehen muß.

709. Nun ist es als Zweck der Vernunft schlechthin nothwendig, daß wir dem Sittengesetze in allem Folge leisten. (691) Es giebt aber kein anderes Mittel diesen Zweck zu erreichen, und ihn mit dem Streben nach Glückseligkeit zu vereinbaren, als unter der Voraussetzung vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit. (694. seq) Folglich ist der Glaube an diese Wahrheiten ein moralischer Glaube, (708) der auf der Nothwendigkeit der Moralgesetze fest beruhet. Die Moraltheologie hat demnach das geleistet, woran die speculative verzweifelte: jene machte uns zu Deisten (582), diese führt uns zum Theismus (583) zurück.



SECHS UND ZWANZIGSTE VORLESUNG.

I.

(Von der Architectonik der reinen Vernunft.)

710. **J**edes Aggregat mannichfaltiger Kenntniß nach der Idee von einem Zwecke, den man erreichen will, zu einer Einheit geordnet, macht ein System aus.

711. Ist der Zweck nicht *à priori* bestimmt, können daher so viele Kenntnisse

in das System aufgenommen werden, als sich darbieten, so ist die Einheit desselben **t e c h n i s c h**.

712. Im Falle aber, daß der Zweck *à priori* nothwendig ist, und man daher nur bestimmte Kenntnisse in die Einheit des Systems (710) aufnehmen darf, ist sie **a r c h i t e c t o n i s c h**.

713. **Architectonik der reinen Vernunft**, heisst demnach die Lehre von dem, was zum Systeme der reinen Vernunft gehört. Sie macht einen Theil der Methodenlehre aus, und muß daher hier abgehandelt werden.

714. Unsere Erkenntniß fließt entweder aus dem gegebenen Stoff, (*cognitio ex datis*) oder aus Principien. (*cognitio ex principiis*) Im ersten Falle heisst sie **h i s t o r i s c h**, im zweyten **r a t i o n a l**.

715. Rationale Erkenntniß ist entweder aus Begriffen, und heisst dann **philosophisch**; oder aus der Construction der Begriffe, und ist **m a t h e m a t i s c h**.

716. Das System aller philosophischen Erkenntniß (715) heisst **Philosophie**.

717. Objective betrachtet, ist daher Philosophie (716) die bloße Idee einer Wissenschaft, die nie in concreto dargestellt werden kann; denn wodurch läßt

sich ausmachen, dass das, was jemand weiß, alle philosophische Erkenntniß erschöpfe.

718. Jedes System (710) setzt Einheit als Zweck voraus, auf den das Ganze bezogen werden soll. Wenn daher die Philosophie, so fern sie System ist, Einheit sucht; so kann diese keine andere seyn, als den Zweck zu bestimmen, den die Vernunft mit ihrem Forschen und Spähen hat. Denn dieß ist der letzte Zweck, zu dem wir hinaufsteigen können, und in dem sich alles vereinigen muß.

719. Solcher Gestalt kann die Philosophie erklärt werden: sie sey die Wissenschaft, wie alle Erkenntniß sich auf die wesentlichen Zwecke des Menschen beziehe.

720. Der wesentlichen Zwecke der Vernunft kann es mehrere geben; aber der höchste unter ihnen, weshalb alles Forschen angestellt, und wodurch das Interesse der Vernunft am meisten befördert wird, ist die Bestimmung des Menschen. Die Philosophie über diesen letzten Zweck der Vernunft, heißt Moral.

721. Der Gegenstand der Philosophie, (719) theilt sich demnach in zwey Zweige: in die Vereinigung der Erkenntniß

zu einem Systeme von dem was da ist, und dem, was da seyn soll. Der erste dieser Zweige heist speculative Philosophie; der zweyte practische.

722. Die Principien der Philosophie sind entweder aus der Vernunft selbst *à priori* geschöpft, oder aus der Erfahrung. Diese giebt empirische, jene reine philosophische Erkenntniß.

723. Untersucht man die reine philosophische Erkenntniß, (722) ob und in wie fern sie möglich sey, so heist diese Untersuchung Critik; wird sie aber als System dogmatisch vorgetragen, ohne Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit, so heist sie Metaphik.

724. Die Metaphik (723) kann entweder den bloß speculativen, oder auch den practischen Gebrauch der reinen Vernunft, (721) zur Absicht ihres Systems machen. Im ersten Falle heist sie Metaphik der Natur, im andern der Sitten.

725. Beyde beschäftigen sich nur mit den Vernunftprincipien, in so fern sie aus bloßen Begriffen erkannt werden: (714) sie schliessen daher Mathematik aus; und weil die Metaphik der Sitten, (724) das Thun und Lassen des Menschen *à priori* als nothwendig bestimmen will, darf sie, bey ihren Untersuchungen über die reine Moral,

keine empirische Principien aus der Anthropologie entlehnen, und sie zum Grunde legen.

726. Die Metaphisik der Natur (724) wird eingetheilt in Ontologie und rationale Physiologie. Die erste bringt die Natur des Verstandes und der Vernunft, in so fern sie sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, in ein System; die andere betrachtet die Natur gegebner Gegenstände ins besondere.

727. Weil nun der Gebrauch der Vernunft entweder immanent oder transcendent (302) ist, so theilt sich die rationale Physiologie (726) in immanente und transcendente Physiologie.

728. Der Zweck der transcendenten Physiologie (727) ist entweder die Verknüpfung zu einem System der äussern Naturgegenstände, in so fern sie alle Erfahrung übersteigen, und heisst dann transcendente Cosmologie; oder es sollen die Naturgegenstände mit einem Gegegenstand ausserhalb derselben verknüpft werden, und dann heisst sie transcendente Theologie.

729. Die immanente Physiologie (727) beschäftigt sich mit Begriffen *à priori*, in so fern sie in möglicher Erfahrung dargestellt werden können. Ihr Gegenstand ist entweder die körperliche, oder die den-

kende Natur. Im ersten Falle heisst sie rationale Physik, im zweyten rationale Psychologie.

730. Diefs ist also die ganze Architectonik der reinen Vernunft. Denn dass empirische Psychologie nicht hieher gehöre, versteht sich von selbst, da sie Principien aus der Erfahrung entlehnt, und einen Theil der angewandten, aber nicht der reinen Vernunftwissenschaften ausmacht.

II.

(Von der Geschichte der reinen Vernunft.)

731. Von der Geschichte der Philosophie soll und kann hier nichts weiter berührt werden, als die Verschiedenheit der Idee, die zu den hauptsächlichsten Veränderungen in derselben Anlaß gegeben.

732. Solcher Verschiedenheiten giebt es dreyerley.

733. Erstlich: In Ansehung des Gegenstandes. Entweder man sagt mit Epicur: nur die Gegenstände der Sinne haben Wirklichkeit, und unsere Gedanken darüber sind Erdichtungen; oder man nimmt mit Plato an, dass die Gegenstände der Sinne blossen Schein, und die des Verstandes allein das Wahre enthalten. Diese mögen intellectual, jene sensual Philosophen heissen. Die ersten

hielten nur das für einen Gegenstand, was intellectuel ist; die letzten nur das, was sensibel ist.

734. Zweytens: In Ansehung des Ursprunges der Begriffe der reinen Vernunft. Aristoteles und dessen Anhänger Locke, leiteten alle Begriffe der reinen Vernunft aus der Erfahrung ab; und sie sollen daher Empiriker heißen. Plato und nach ihm Leibnitz suchten deren Quelle in der Vernunft selbst, und heißen deshalb Noo-logisten.

735. Drittens: In Ansehung der Methode. Entweder man glaubte mit gemeiner, gesunder Vernunft mehr ausrichten zu können, als durch alle wissenschaftliche Hülfsmittel; oder man ging, bey Untersuchung der Sätze der reinen Vernunft, wissenschaftlich zu Werke. Im ersten Falle verfuhr man naturalistisch, im zweyten scientificisch.

736. Die scientificische Methode (735) ist entweder dogmatisch, wie Wolf zu Werke ging; oder skeptisch wie die Schriften des Engländers David Hume; oder endlich critisch, wie bisher noch keiner verfuhr, und es dem Manne Kant aufbehalten war, uns diese Methode zu zeigen.

Bendavid, Lazarus,

Lazarus Bendavid's Vorlesungen Über Die Critik Der Reinen Vernunft (Mit
doppeltem Register)

Wien 1795

Ph.sp. 70 nb#Beibd.1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10136616-7

VD18 10151281